Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique1119unse

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

ONZIÈME ANNÉE TOME XI

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90
1902

THE GETTY CENTER
LIBRARY

INTRODUCTION AU LIVRE DES JUGES

I. — UNITÉ CANONIQUE DU LIVRE, SA DIVISION.

Aussi loin que nous remontons dans l'histoire du Canon, le livre des Juges nous apparaît comme une unité constituée. C'est bien lui que visait l'Ecclésiastique (XLVI 11 s.) en citant les Juges, entre Josué (avec Caleb) et Samuel. Cette unité résulte du caractère distinct de la période qu'il couvre. Entre Josué, conquérant de la Terre promise, et Samuel, le fondateur de la royauté, toute l'histoire se groupe autour des juges. Tout le monde est d'accord sur les divisions principales du livre; il faut les rappeler en vue des discussions sur la composition elle-même. Le livre des Juges comprend : une double introduction, I 1-II 5, II 6-III 6; le corps de l'ouvrage, III 7 XVI 31; deux appendices, XVII et XVIII, XIX-XXI. Les deux premières introductions sont parallèles, débutant toutes deux par une allusion à la mort de Josué; les deux appendices, quoique très distincts, sont réunis par la formule : « il n'y avait point alors de roi dans Israël ». Le corps de l'ouvrage raconte l'histoire de six grands juges, Othoniel (III 7-11), Éhoud (III 12-30), Débora-Baraq (IV et V), Gédéon (VI-VIII), Jephté (X 17-XII 7), Samson (XIII-XVI). Ces grands juges sont ainsi nommés parce que leur histoire plus détaillée les présente sous un certain jour, comme des sauveurs institués par Dieu dans des circonstances spéciales, même Othoniel, quoique son histoire soit très courte. Les petits juges sont aussi au nombre de six; ils obtiennent des mentions plus courtes et plus uniformes.

Thola et Jaïr (X 1-5), Ibsan, Élon et Abdon (XII 8-15), encadrent Jephté. Samgar est à part (III 31). Abimélek dont l'histoire est racontée après celle de Gédéon ne saurait être considéré comme un juge, quoiqu'il serve de point de repère à la suite des faits (X 1).

II. — CRITIQUE TEXTUELLE.

On peut dire que le texte du livre des Juges nous est parvenu sous deux formes, le texte massorétique et le texte grec ancien. Aucun critique n'en est plus aujourd'hui à soutenir l'intégrité absolue du texte hébreu. Il serait facile de prouver par de nombreux exemples qu'il est

inférieur au texte que le premier traducteur grec avait sous les yeux, mais ceci est l'affaire du commentaire. Ce qui offre un intérêt spécial, c'est que la version grecque nous est parvenue, pour ce livre, sous deux formes très distinctes. Le fait a été reconnu par Ernest Grabe en 1705, mais sans qu'on y attachât beaucoup d'importance. Lagarde (1) a repris la démonstration et l'a poursuivie de la manière la plus convaincante en imprimant les deux textes grecs des cinq premiers chapitres sur le recto et le verso d'un même livre. On voit d'un côté le manuscrit *Alexandrinus* (A) avec ses compagnons habituels, quelques manuscrits grecs et les versions syriaque-hexaplaire, arménienne, ancienne latine; de l'autre le manuscrit *Vaticanus* (B) escorté d'autres manuscrits grecs et de la version sahidique dont malheureusement il ne reste que peu de fragments (I 10-I 20; I 27-II 17), publiés par le cardinal Ciasca (2).

Lagarde a conclu de cette comparaison que le texte de A coïncide en gros avec le texte d'Origène et celui de l'Occident latin, que le texte de B ne représente pas une version, mais une traduction différente. Moore, dans son commentaire, a traité la question avec beaucoup de soin et met dans la première catégorie parmi les onciaux les manuscrits Sarravianus, Coislinianus, Basiliano-Vaticanus, et la version éthiopienne. Il ne peut plus être douteux que ce texte ne représente l'ancienne et primitive traduction grecque, quoique plus ou moins altérée pour être rapprochée de l'hébreu. Il est très facile de le posséder depuis que les syndics des presses de l'Université de Cambridge ont fait imprimer séparément le manuscrit *Alexandrinus* (3); on le trouve aussi dans l'édition de Lagarde (4). D'après la majorité des critiques ce texte de Lagarde représente la recension de Lucien, nous le citons sous le sigle *Lag.*, pour ne pas préjuger cette difficile question.

Dans cette version primitive, Moore a essayé de distinguer trois recensions : celle de Lagarde dont nous venons de parler, qui va avec la polyglotte d'Alcala; une seconde (M) (5) représentée par les cursifs 54, 59, 75, 82 de Holmes et Parsons qui équivaudrait au texte de Théodoret; une troisième (O), l'édition Aldine d'après les cursifs 120 et 121. Il est certain en effet que Moore a relevé des variantes très intéres-

(1) *Septuaginta-Studien*, Göttingen, 1892.

(2) *Sacrorum Bibliorum Fragmenta copto sahidica*, vol. I, Romæ, 1885.

(3) *The book of Judges in greek according to the text of codex Alexandrinus*, Cambridge, 1897.

(4) *Librorum veteris Testamentis pars prior*, Gottingae, 1883.

(5) Ce texte est dénommé Lp. dans l'édition hébraïque de la bible polychrome, à cause d'un manuscrit inédit de Leipzig qui fait partie du même groupe.

santes, qui ne se trouvent ni dans A ni dans Lagarde, et nous ne nions pas l'existence du groupe M; cependant nous ne voyons pas que Théodoret l'ait suivi de préférence à A ou à *Lag.*; Théodoret ne contient ce semble qu'une seule leçon caractéristique en dehors de A et de *Lag.*; il s'accorde avec le groupe M sur Jonathan fils de Manassé, fils de Gersom, fils de Moïse, leçon composite sur laquelle on ne peut faire grand fond. La question a son importance, car Théodoret a dû suivre la recension de Lucien; s'il était avec M plutôt qu'avec *Lag.*, *Lag.* ne représenterait donc pas la recension de Lucien.

La seconde version est représentée par B, le *codex Musei britannici Add.* 2002 (*g* dans *Lag.*, G dans *Moore*) et de nombreux cursifs (N dans *Moore*), avec la version sahidique. Il faut cependant noter que l'accord de cette version n'est pas aussi étroit que celui de B et de G, comme on peut s'en convaincre par la collation de Lagarde; elle rejoint assez souvent l'autre colonne, en particulier pour les noms propres, sans souci de s'ajuster à l'hébreu : ιωαϐ (I 16), αρεκ (I 31), ρεωϐ (I 31), Βαιθαιμεθ (I 33), ισραηλ (I 33). Les anciens Pères égyptiens, Clément, Origène, Didyme, ayant suivi l'ancienne version, saint Cyrille se range au groupe de B. Moore est tenté d'en conclure que cette seconde traduction des Juges a été faite au IVe siècle, sans cependant rien affirmer. Il en résulterait que la version sahidique ne date que du Ve siècle, ce qui ne serait peut-être pas une date trop tardive pour le livre des Juges.

Nous ne saurions d'ailleurs considérer les deux types comme deux traductions totales. Entre A et B il y a constamment cette différence que B est une tentative de se rapprocher du texte massorétique sans cependant sacrifier toujours certaines leçons anciennes et meilleures. C'est donc un remaniement considérable, mais sur fond ancien. Si la version représentée par B avait été faite à nouveau sur le texte hébreu à une époque postérieure à Origène, elle serait encore plus différente de A, car il est impossible de supposer qu'il existât alors un autre texte hébreu que le texte massorétique, et on se serait gardé de corriger aussi complètement d'après les LXX un texte plus fidèle à l'hébreu. Le mouvement portait plutôt, dans le monde grec, à se rapprocher du texte massorétique. D'un autre côté, il ne peut être question ici d'une simple recension à la manière de celle de Lucien; on dirait des anciens LXX envahis par Aquila dans des proportions étranges. Grabe avait pensé à la recension d'Hésychius... il faut en tous cas maintenir l'origine égyptienne.

On a cette recension dans l'édition romaine et dans celles de Tischendorf et de Swete.

Dans cette situation, le terme de LXX convient beaucoup mieux au type A, M, O, *Lag.*, si l'on entend par là la version grecque primitive. C'est là surtout qu'on trouvera les restes d'une recension hébraïque différente de celle du texte massorétique, plus ancienne et meilleure dans l'ensemble, si l'on ne tient pas compte de ce qui est le fait du traducteur. Cependant B pourra aussi avoir conservé de bonnes leçons qui ne se retrouveraient pas ailleurs dans le monde grec et qui témoignent, elles aussi, de l'ancien état de l'hébreu; peut-être même pourra-t-il témoigner contre le TM actuel même dans les parties qui auront été retraduites sur l'hébreu. Pour le choix des variantes on devra toujours envisager la situation sous toutes ces faces.

Les autres versions faites directement d'après l'hébreu n'offrent rien de spécial dans le livre des Juges. La Vulgate témoigne du soin que prenait saint Jérôme d'être toujours intelligible; c'est sans doute dans ce but qu'il a rendu plus rondement qu'ailleurs certains passages embrouillés par suite du mauvais état du texte ou qu'il a atténué des traces de suture entre divers documents, par exemple xx 9. 10; xxi 9. Cette largeur dans l'œuvre de saint Jérôme empêche d'utiliser la Vulgate pour la critique textuelle; d'ailleurs on sait qu'il avait sous les yeux notre texte hébreu actuel à très peu de chose près. Plus rarement que dans la Genèse on voit pénétrer les idées midrachiques de ses maîtres d'hébreu, par exemple החרס (viii 13) traduit « Soleil » avec le Targum, tandis que dans l'Onomasticon il sait que c'est un nom propre; aussi *hoc est in Silo* (xx, 18), glose du traducteur. Une lacune du TM (xvi 14) est voilée : *quod cum fecisset Dalila...* Les contresens proprement dits sont rares; l'auteur a tiré un merveilleux parti de son texte dans l'ensemble, et là où il est visiblement corrompu, il l'a encore arrangé convenablement (vii 3; cf. xii 4, xx 42 s. etc.). On peut voir dans le P. de Hummelauer (p. 20 ss.) des échantillons beaucoup plus nombreux des libertés prises par saint Jérôme dans sa traduction.

III. — CRITIQUE LITTÉRAIRE.

Dom Calmet a écrit : « L'Auteur de ce livre ne nous est pas bien connu. Les uns l'attribuent aux Juges eux-mêmes, on veut qu'ils aient écrit chacun l'histoire de ce qui est arrivé sous leur gouvernement, d'autres en font auteurs Phinées ou Samuel, ou Ézéchias, ou Esdras; mais il nous paraît incontestable que c'est l'ouvrage d'un seul Auteur qui vivait après le temps des Juges. Une preuve sensible de ce sentiment, c'est qu'au chapitre second dans le verset dixième, et dans les suivants, l'historien fait un précis de tout le livre et en donne

une idée générale... » (1). Calmet reconnaît ici que la tradition est complètement muette sur le nom de l'auteur et qu'elle flotte de Phinées à Esdras. Il croit à l'unité pour une raison insuffisante, car outre que l'idée générale ne commencerait qu'au chap. II 10, et ainsi ne comprendrait pas ce qui précède, la question est de savoir si cette idée générale est le cadre dans lequel ont été mises d'anciennes histoires ou le principe moteur qui a décidé un auteur à les écrire.

M. Vigouroux (2) reconnaît que l'Introduction (I-III 7) « renferme deux parties qui sont parallèles entre elles ». De plus, le double appendice XVII-XXI ne fait pas partie du tout homogène qui constitue le reste du livre. Néanmoins, et sauf sans doute ce double appendice, il conclut à l'unité contre « les rationalistes ». « L'unité du livre des Juges, qui se manifeste si bien dans le plan adopté par l'auteur, est la preuve qu'il est l'œuvre d'un seul écrivain ». L'ouvrage a été écrit avant la prise de Jérusalem par David, et la tradition talmudique qui attribue à Samuel le livre des Juges s'accorde bien avec les faits et ne manque pas de vraisemblance.

Mgr Kaulen (3) distingue nettement le thème moral et les histoires. Celles-ci constituent un matériel antérieur à la rédaction. Elles ne sont même pas du même auteur et se distinguent par des particularités linguistiques (4). Il semble donc qu'ici le très conservateur Kaulen doive être rangé parmi les « rationalistes » dont parle M. Vigouroux. D'ailleurs Kaulen croit que le livre a été rédigé dans les premiers temps du règne de Saül et il accueille volontiers la tradition talmudique qui nomme Samuel.

Le P. de Hummelauer est encore de ces « rationalistes » qui nient l'unité du livre des Juges. D'après lui (5) l'auteur a emprunté les vies des grands juges à autant de documents contemporains ou presque contemporains qu'il a transcrits dans son œuvre sans en changer la substance. C'est une opinion constante et commune, *apud omnes constat,* que l'auteur des Juges s'est servi de documents plus anciens. Cet auteur est probablement Samuel, le livre est certainement de son temps. Le grand argument relatif au temps est pour Hummelauer comme pour Vigouroux la situation marquée par I 21 : *habitavitque Jebusaeus cum filiis Benjamin in Jerusalem, usque in praesentem diem.*

(1) Préface, p. VI, éd. de 1720.

(2) *Manuel biblique*, 10e éd. 1899, t. II, p. 54 ss.

(3) *Einleitung*, 2e éd., p. 180 ss.

(4) « Die einzelnen Erzählungen, welche das Material geliefert haben, rühren selbstverständlich von verschiedenen Aufzeichnern her, und beweisen diess durch sprachliche Verschiedenheiten », p. 182.

(5) *Comm.*, p. 27.

Mais il est clair que Vigouroux est ici seul logique, car si ce verset est emprunté par le Rédacteur à un document plus ancien, il a pu être transcrit tel quel et ne prouve donc rien pour le temps du Rédacteur. Or il est certain que ce verset fait partie d'un document antérieur, il se retrouve Jos. xv 63. Et il en peut être de même du nom ancien de Sidoniens donné aux Phénicicns par une des sources du livre (III 3) reproduite par le Rédacteur (x 6 et 12).

Ubaldi (1) expose d'abord l'état incertain de la question : *Alii enim Esdram, alii Ezechiam, alii Samuelem eius auctorem fuisse opinantur, alii demum non uni sed pluribus auctoribus eum tribuunt, existimantes singulos iudices aliqua scripsisse, quæ postea in unum volumen conflata fuerint.* L'opinion la plus vraisemblable est celle qui attribue le livre à Samuel; mais il est invraisemblable qu'on puisse le conclure d'un pareil raisonnement : *Ex tribus autem superioribus sententiis verosimilior videtur tertia, quæ librum Samueli adscribit : hic enim et postremus fuit inter Iudices, et prophetico spiritu afflatus, et inter Agiographos computatus.* Si ces raisons sont faibles, elles sont confirmées par l'autorité des Juifs Rabbi Kimchi, Abarbanel *et plerique Rabbinorum,* et « des Pères de l'Église » (2).

De cet examen rapide des opinions exprimées par les principaux auteurs catholiques en France, en Allemagne, en Italie, il résulte clairement que le nom de l'auteur des Juges n'est pas fixé par la tradition. De plus l'unité absolue n'est plus admise par personne. Il y a même une tendance prononcée à distinguer le rédacteur des auteurs des vies des juges qu'on croit nombreux. On a été amené à ce dernier résultat soit par des raisons critiques, soit par l'avantage qu'il y a, quant à la crédibilité historique, à posséder des sources très voisines des événements. Il résulte encore que si l'on tient pour l'unité absolue, on peut arguer de certains détails de critique interne pour fixer la date de la composition du livre, mais que cet argument n'a plus la même valeur si les documents et le Rédacteur sont distincts. Quant à nommer cet auteur-rédacteur Samuel à cause de la tradition, le fondement n'est pas solide, car le fondement de la tradition n'est pas tant juif que pharisaïque et il suffit de lire le fameux passage du *Babâ Bathrâ* (146) pour constater qu'il ne s'agit pas ici d'une tradition, mais d'une combinaison incohérente comme le Talmud en contient tant, élucubration de cerveaux obsédés qu'on a trop longtemps prise pour un renseignement sérieux.

(1) *Introductio*, I, p. 396.

(2) Peut-on en citer un seul avant S. Isidore († 636) qui appartient à peine au temps des Pères?

Parmi les protestants on a passé de même de l'hypothèse de l'unité littéraire absolue à l'étude des sources. On peut voir dans de Hummelauer les opinions d'Ewald, de Bertheau, de Reuss. Nous mentionnerons seulement les études plus récentes.

Dans toutes les écoles l'unité absolue est abandonnée. Kœnig (1) est très réservé selon sa méthode ordinaire. La question présente est de savoir si les sources des Juges correspondent à celles du Pentateuque. C'est ce qui ne paraît pas clairement. On conclurait avec assez de vraisemblance à l'existence d'une rédaction deutéronomiste, mais les mots allégués ne sont pas suffisamment caractéristiques, ils se retrouvent dans d'autres parties récentes de l'Écriture. Mêmes réserves pour un document iahviste-élohiste. La première introduction (I-II 5) est une vue d'ensemble composée d'après d'anciennes sources. D'ailleurs le livre renferme des parties extrêmement anciennes, comme le chant de Débora, contemporain des faits, et d'autres morceaux; il n'a pas été terminé avant le huitième siècle avant J.-C.

Kittel (2) distingue plusieurs parties. La première introduction (I-II 5) est rédigée par le dernier rédacteur d'après le Iahviste. Le corps du livre est une histoire des Héros, comprenant les grands juges, rédigée dans l'esprit du Deutéronome par un premier rédacteur qui les a unis aux petits juges, conservés sur un tableau particulier. Les appendices sont nécessairement à part, retouchés par un auteur sacerdotal qui a mis en œuvre le ch. XX. Le tout a eu un dernier rédacteur. Dans l'histoire des Héros quelques parties représentent des traditions spéciales.

Lorsqu'on crut avoir reconnu que quelques-uns des documents historiques du Pentateuque, la source iahviste et la source élohiste, se continuaient dans le livre de Josué, il était naturel de se demander si elles ne formaient pas encore le fond du livre des Juges. Budde est le premier qui ait essayé cette analyse, il est aussi celui qui la pousse le plus loin dans la voie de la dissection. Tous les grands juges (sauf Othoniel et Samson) lui paraissent écrits en partie double par J et E, rédigés en une seule histoire (JE) par un rédacteur (R^{JE}).

De plus, Samson appartient à J quoique fortement retouché dans le ch. XIII; J est encore au fond de la première introduction I-II 5, tandis que E est au fond de la seconde. Les mêmes J et E étroitement entrelacés forment aussi le fond des deux appendices. D'ailleurs Budde se

(1) *Einleitung*, 1893, p. 250 s.
(2) Dans la traduction allemande publiée par Kautzsch, 1896, p. XIII de la seconde partie.

défend de faire de J et d'E deux personnes; ce sont plutôt deux écoles. A l'école de E, dans un passage secondaire (surtout x 6-18), appartenait déjà l'intention de tirer de cette histoire une morale religieuse. C'est sur quoi a insisté un rédacteur très fortement influencé par le Deutéronome (R^D). C'est à lui qu'appartient, avec un fond élohiste, la dernière introduction (II 6-III 6) avec le cadre des grands juges et Othoniel. Il aurait cependant retranché de son livre la première introduction (I-II 5), l'histoire d'Abimélek, remplacée par une réflexion générale (VIII 33-35), la mort de Samson (XVI) et le noyau des deux appendices actuels (XVII-XXI). Nous avons déjà les deux stades correspondants à la formation du Pentateuque, le stade JE et le stade Deutéronome. Celui du Code sacerdotal n'est pas absent. C'est le rédacteur inspiré de son esprit (R^P) qui a ajouté les petits juges, replacé tout ce que R^D avait enlevé et refondu les deux appendices; sa main se retrouverait encore çà et là, car il est comme le rédacteur définitif. On n'a plus ajouté que l'histoire de Samgar (III 31), un midrach au ch. XX et XXI et quelques gloses.

Ce système élaboré avec soin a été exprimé par Budde dans un livre de pure critique, *Die Bücher Richter und Samuel* (1890), et appliqué avec la dernière rigueur dans le commentaire des Juges (1897). Entre les deux a paru (1895) le commentaire de Moore, et, depuis, sa traduction anglaise (1898) et l'édition du texte hébreu (1900) dans la Bible polychrome. Moore adopte en substance les conclusions de Budde, avec plus de résolution dans son dernier ouvrage; cependant il pousse moins loin la dissection, par exemple dans l'histoire d'Éhoud, dans celle de Débora, dans celle de Jephté, dans le dernier appendice. Ce sont aussi les conclusions de Cornill (1). Nous devons maintenant dire ce qui nous paraît certain ou probable.

Le livre des Juges dont nous essayons ici d'étudier la composition est le livre canonique de ce nom tel qu'il a été rédigé par un auteur-rédacteur, responsable et inspiré. Nous avons dès le début mis à part l'examen de la critique textuelle qui détache ou du moins note spécialement ce qu'on peut considérer comme de véritables gloses ajoutées à l'ouvrage terminé et qui par conséquent ne peuvent servir à juger de sa composition. Dès lors que nous reconnaissons un auteur-rédacteur inspiré, rien n'empêche de rechercher ses sources et d'admettre avec le P. de Hummelauer qu'il les a reproduites sans y faire de changements substantiels.

Le fait qui a frappé tous les anciens est l'existence d'un cadre qui

(1) *Einleitung*, 2e éd., p. 91.

commence II 6 et finit XVI 31. C'est l'idée générale de Calmet. On annonce d'abord le but de tout le livre (II 6-III 6) : les Israélites sont demeurés mêlés aux anciennes populations pour être éprouvés; ils succombent à l'épreuve et adorent leurs divinités. Pour les punir Dieu les livre à leurs ennemis, ils crient vers Dieu qui leur envoie un sauveur ou *juge;* puis ils retombent après la mort du juge dans leurs premiers égarements. C'est le fameux *pragmatisme* à quatre termes : péché, châtiment, pénitence, délivrance. Or ce thème si clairement défini est appliqué à chacun des grands juges. Les termes sont légèrement différents, l'idée est exactement la même, III 7 s. 12-14; IV 1-3; VI 1; X 6-8; XIII 1. Cela constitue évidemment une unité. C'est donc un même auteur qui a mis en œuvre les histoires d'Othoniel, d'Éhoud, de Débora, de Gédéon, de Jephté, de Samson. Ce qui complète le caractère du cadre, c'est que chacun de ces juges est considéré comme ayant exercé son action en faveur de tout Israël (III 10. 15; IV 4; VIII 34; XII 7; XV 20; cf. XVI 31) et que chaque fois on mentionne et le temps que dura l'oppression et le temps de la judicature (III 8. 11; III 14. 30; IV 3; V 31; VI 1; VIII 28; X 8; XII 7; XIII 1; XV 20). Cette unité dûment constatée, elle est si bien caractérisée qu'elle se distingue comme toute unité de ce qui précède et de ce qui suit. L'auteur qui débute par le souvenir de la mort de Josué et qui se propose un but si marqué, l'histoire des sauveurs d'Israël avec ces modalités précises, n'a écrit ni la première introduction où l'on fait un tableau général de ce qui s'est passé soit au temps de Josué, soit après lui (I-II 5), ni les appendices (XVII-XXI) où il n'est nullement question de juges. Ces deux morceaux sont donc provisoirement exclus de notre étude et réservés.

Mais de ce que le corps du livre (II 6-XVI 31) forme une unité et porte partout la trace d'une même pensée, il ne s'ensuit pas que l'unité soit rigoureuse. On peut penser avec Kaulen et de Hummelauer qu'il s'agit ici d'un rédacteur qui a utilisé des matériaux préexistants. En d'autres termes l'unité serait constituée par un cadre. Naturellement la preuve n'en peut être faite qu'en montrant entre le cadre et les histoires un certain manque d'harmonie primordiale, mais cela n'a rien de choquant. Le rédacteur a très bien pu introduire un nouveau point de vue qui n'était pas celui des auteurs primitifs, insister sur la leçon d'ensemble qui résultait pour tout Israël des faits particuliers qu'il avait sous les yeux. Or il est très sûr que tandis que le cadre envisage les juges comme les sauveurs de tout Israël, chaque juge n'a en réalité sauvé qu'une partie d'Israël, comme le prouve clairement chaque histoire. Il est aussi évi-

dent que l'usurpation d'Abimélek ne rentre pas dans le cadre du vrai juge et que son histoire n'est là que pour faire suite à celle de Gédéon : l'histoire de Gédéon suivie de celle d'Abimélek est donc antérieure au cadre. On peut aussi procéder ici par une sorte de contre-épreuve. Les cadres de chaque histoire forment un schéma très régulier comme nous l'avons vu; de plus ce schéma n'est que l'application d'une grande idée générale (II 6-III 6) : tout cela constitue un style. Or ce style se trouve exactement concrétisé dans le juge Othoniel. Le juge Othoniel n'est pour ainsi dire que le cadre avec des noms propres. Cette histoire est donc bien de l'auteur du cadre. Mais alors les autres ne sont pas de lui, car si nous avons ici un échantillon de sa manière d'écrire l'histoire, nous voyons clairement qu'il n'est pas l'auteur de celle de Samson. Nous sommes donc amené à cette conclusion que l'unité est constituée artificiellement au moyen d'un cadre, en d'autres termes que le Rédacteur a employé et transcrit des documents préexistants pour l'histoire des grands juges, sauf Othoniel, et comme son cadre est très caractérisé, ces documents ont dû être reproduits dans l'état qu'ils avaient antérieurement. Nous nommons provisoirement l'auteur du cadre et d'Othoniel Rédacteur deutéronomiste, R^D; les preuves de son affinité étroite avec le Deutéronome appartiennent au commentaire.

Ce point établi avec Budde et Moore et en substance avec Kaulen et de Hummelauer, nous pouvons aborder les autres questions posées. Les petits juges ne peuvent être considérés comme des histoires antérieures au cadre, puisqu'ils sont pour ainsi dire tout en cadre; mais ce cadre est-il de la main de R^D, ou serait-il postérieur comme le veulent Moore et Budde? Budde argue qu'il n'est ici question ni de péché ni de châtiment, qu'il n'y a pas de mention du temps de l'oppression, en un mot que les formules ne sont pas celles de R^D. Pour ce qui est des petits juges, si la tradition orale ou écrite ne disait rien des oppresseurs, R^D ne pouvait leur appliquer ses formules ordinaires, ni parler du temps de l'oppression. Il eût fallu qu'il leur créât des histoires, ce qu'il n'a pas voulu faire, se contentant de ranger parmi les juges des hommes demeurés célèbres pour le rôle qu'ils avaient joué dans Israël et dont les tombeaux étaient vénérés. La vraie question est de savoir s'ils font partie de la chronologie du Rédacteur deutéronomiste. Nous pensons que oui et par conséquent nous les attribuons à cet auteur. La question de chronologie doit d'ailleurs être traitée à part. Quant à Samgar, il figure aussi dans un certain nombre de mss. des LXX après XVI 31. La rédaction même du petit morceau se présente comme une addition; nous ne pouvons

rien dire de précis, mais rien n'empêche qu'il appartienne lui aussi à R^D (cf. sur III 31); en définitive il ne s'agit que d'un verset. Si les cinq petits juges sont de R^D, il est déjà préjugé qu'il n'a pas dû retrancher Abimélek, comme le veut Budde. En effet, il faudrait avoir des arguments très forts pour affirmer que le morceau ne rentrait pas dans les idées de R^D, mais qu'il a été repris par R^P. Une critique aussi conjecturale risque bien d'être fantaisiste. Sans doute Abimélek n'est pas un sauveur, mais il pouvait faire partie d'un enseignement moral. On prétend que VIII 33-35 ont pour but, dans la pensée de R^D, de remplacer l'épisode d'Abimélek. Il serait plus simple de dire que ce passage a pour but d'expliquer à quel titre figurait ici cette étrange histoire; c'était encore un péché mis à la charge des Israélites et qui avait apporté avec lui son châtiment. On dit qu'on ne voit dans cet épisode aucun indice de R^D; la date (IX 22) peut très bien être de lui. Avec la petite introduction (VIII 33-35) cela suffit assurément; il n'y a pas plus de R^D à proportion dans la longue histoire de Gédéon.

Faut-il attribuer à R^D toute la seconde introduction (II 6-III 6)? Il semble que non, car le début est emprunté à la fin de l'histoire de Josué. De plus, tandis que la première partie esquisse toute la pragmatique de l'époque entière, au ch. II 20 nous revenons à l'époque de Josué, et il s'agit des raisons pour lesquelles Dieu n'a pas chassé complètement les anciens habitants et ne continuera pas de les chasser. Pour le détail il faut voir le commentaire de cette partie. Ce qui se soude à l'histoire de Josué aurait assez le cachet de l'histoire élohiste de Josué. Le même mélange se retrouve dans la petite instruction morale qui fait comme une introduction à la seconde partie du livre, X 6-16. La part de R^D est donc en définitive une introduction (II 6-III 6) probablement d'après E; l'histoire d'Othoniel, les cadres de l'histoire des grands juges, péché, pénitence, châtiment, délivrance avec date de l'oppression et de la judicature, y compris l'annonce d'Abimélek comme appendice de Gédéon, les petits juges et l'introduction de la deuxième partie encore d'après E.

Il ne reste plus pour cette partie centrale (II 6-XVI 31) qu'à nous demander si les histoires des grands juges sont un même ouvrage — c'est la solution de Kittel sauf les détails, — ou s'ils sont autant d'ouvrages distincts — comme semblent penser Kaulen et de Hummelauer, — ou enfin s'ils forment deux histoires rigoureusement parallèles et enlacées par un rédacteur, l'histoire iahviste et l'histoire élohiste unies par un premier rédacteur R^{JE}. Dans cette dernière hypothèse on obtiendrait encore moins d'auteurs primitifs

que si chaque juge avait écrit son histoire, opinion soutenue par de nombreux catholiques (cf. Hum., p. 27). Il n'y a aucun inconvénient à admettre que deux auteurs aient raconté les mêmes histoires, depuis fondues par un autre auteur dans un seul récit.

Voici ce qui nous paraît non point certain, mais le plus probable. L'histoire d'Éhoud est parfaitement une (avec Cornill et Moore contre Budde), et très caractéristique. Celle qui lui ressemble le plus est celle de Samson, qui ne présente aucune trace de deux récits parallèles (même Budde). Il est vrai que dans l'histoire de Samson tel trait était peut-être déjà ou rédigé ou stéréotypé dans la mémoire populaire avant d'être écrit comme partie d'une histoire religieuse, mais ce fait serait bien différent de celui de deux relations différentes sur le même sujet. Ces deux épisodes attribuent à Iahvé la même gloire que les autres, cependant on ne voit son intervention que dans des actions de force; le héros est l'instrument de la divinité, mais il n'est pas instruit par elle, transformé par elle en agent conscient d'un rôle religieux. Le récit est populaire avec une teinte d'humour satirique qui paraît dans la mort d'Églon et dans maint trait de la lutte de Samson contre les Philistins. Il est donc très vraisemblable que ces deux récits du moins sont sortis de la même plume. Nous pouvons provisoirement désigner l'auteur par J.

Tout autre est le type de Débora la prophétesse. Dans cette histoire, quoique le texte ait plus souffert, nous avons reconnu l'unité dans une étude spéciale (1). Tout se passe par le conseil de Dieu, c'est le type de l'histoire prophétique, que nous désignons par E.

Il reste Gédéon et Jephté. Dans l'histoire de Gédéon nous trouvons un double fil, à deux moments de l'histoire. C'est d'abord un double autel élevé à Ophra, une fois à la suite d'une vision, comme commémoraison de la visite de l'ange de Iahvé (VI 11-24), une fois en lieu et place de l'autel de Baal (VI 25-32). Ensuite la victoire des Éphraïmites sur les chefs Oreb et Zeëb (VII 24 s.) semble parallèle à la poursuite de Gédéon contre Zebakh et Salmanâ (VIII 4-21). Ce dernier récit semble même constituer à lui seul une tradition indépendante. Le commentaire est nécessaire pour établir mieux ces points, nous ne pouvons que les indiquer ici. Il nous paraît donc assez certain que l'histoire de Gédéon a été racontée du moins par deux auteurs. D'après l'un, c'est le héros qui reçoit comme le père de Samson la visite de l'ange; d'après l'autre, c'est le fidèle serviteur de Iahvé qui renverse l'autel de Baal. L'un des auteurs paraît être J, l'autre E, tels que nous venons de les caractériser.

(1) *RB.* 1900, p. 200 ss.

Dans Jephté la dualité est moins accusée, le partage plus difficile à fixer; il est certain en tout cas qu'il est fait une longue allusion à l'histoire élohiste des Nombres au temps de Moïse (Jud. XI 12-28), ce qui serait de E, tandis que le héros (XI 1) appartient peut-être à J. Nous avons par conséquent, soit dans les histoires d'une seule venue, soit dans celles qui semblent à double fil, des raisons de supposer deux écrivains, mais pas plus, car il n'y a que deux types ou deux manières d'écrire.

J est-il le Iahviste du Pentateuque, E est-il l'Élohiste? Nous ne pouvons ni ne voulons résoudre ainsi indirectement la question du Pentateuque. Le caractère qui nous paraît le plus saillant dans notre J des Juges, c'est celui des guerres de Iahvé. On peut remarquer d'ailleurs quelques-unes des expressions considérées communément comme caractéristiques du Iahviste du Pentateuque, ביצא הן (VI 17), כי על כן (VI 22), les Ismaélites au lieu des Madianites (VIII 24), מה זאת עשית (XV 11) (1). En revanche on peut noter l'absence dans le Pentateuque de ישר בעיני ב״ en parlant d'une femme (Jud. XIV 3. 7). De sorte qu'il faut du moins se tenir dans une certaine réserve et prononcer tout au plus le nom d'école iahviste, sans prétendre à l'identité d'auteur avec les morceaux iahvistes du Pentateuque. L'idée des guerres de Iahvé concorde bien avec le programme marqué (III 2) d'enseigner aux Israélites l'art de la guerre; c'est un des buts assignés à la présence des Cananéens, différent de celui de l'Élohiste, qui songe surtout à l'épreuve des Israélites dans leur obéissance à Iahvé (II 22; III 4).

Quant à la suite de morceaux que nous avons d'avance dénommée E, il nous semble beaucoup plus clair qu'elle se rattache en effet à l'histoire élohiste du Pentateuque, telle que nous la concevons. L'importance du prophétisme, l'enseignement divin donné la nuit, et sous forme de songes avec l'explication, les détails religieux avec notices archéologiques comme le Baal-Berith, la fête de la fille de Jephté, le rappel des anciens rapports avec le pays d'outre-Jourdain, la lutte contre les Baals issus de l'influence cananéenne, sont les principaux traits de cette histoire, indiquée dès l'introduction comme une lutte contre les Baals et les Astartés. Tout cela rappelle assez bien l'histoire élohiste du Pentateuque. Les expressions analogues à celles relevées par Holzinger pour l'Élohiste (2) sont relativement nombreuses : על אדות (VI 7), Élohim trois fois dans l'histoire de la toison (VI 36-40), השכים בבקר très caractéristique de E selon nous (VI 28; cf. VI 38, IX 33);

(1) ינטש (XV 9) relevé par Budde, se rattacherait plutôt aux parties dites iahvistes de Samuel (II Sam. V 18-22).

(2) *Einleitung in den Hexateuch*, p. 181.

ביחנה très souvent, המושים (VII 11), le songe et l'interprétation (VII 9-15) הלום הלבתי... יהנה (cf. Gen. XXXVII 6), כבובית (VII 18), infinitif absolu pour continuer le sens (VII 19), תחתיו (VII 21; cf. Ex. X 23), בעלי... les citoyens de ... (IX 2), חבוא contre un homme (XI 27, Budde).

Il semble d'ailleurs que cette histoire se présente avec un caractère suivi. Israël est d'abord jugé par une prophétesse, Gédéon inaugure presque la royauté, première tentative compromise par l'usurpation d'Abimélek, Jephté exige le pouvoir souverain. Commencée à la mort de Josué et marchant vers le début de Samuel, c'est déjà une histoire générale, non plus une suite d'épisodes, qui représente la lutte religieuse commencée par des chefs, mais sans un succès décisif. Encore ici cependant nous ne concluons pas à l'unité d'auteur avec un des documents du Pentateuque, mais la parenté intellectuelle paraît aussi étroite qu'incontestable.

Il nous reste maintenant à parler de la première introduction (I-II 5) et des deux appendices (XVII-XXI). Que la première introduction présente le phénomène encore plus accusé d'une rédaction d'après des sources, cela est d'autant plus évident qu'elle renferme quelques passages qui se retrouvent dans le livre de Josué : Jud. I 10-15. 20 = Jos. XV 13-19; Jud. I 21 = Jos. XV 63; Jud. I 29 = Jos. XVI 10; Jud. I 27 s. = Jos. XVII 11-13. On ne peut pas dire que c'est le livre de Josué qui a emprunté au livre des Juges, parce que le texte de Josué est souvent plus primitif, d'autre part Juges a quelquefois peut-être un aspect plus ancien; il est donc vraisemblable que tous deux ont puisé à une source commune. Mais quelle est la source, quel est le rédacteur? La plupart des critiques assignent comme source J, et voient dans cet important morceau une histoire de la conquête qui serait la contre-partie de celle de E. Le rédacteur serait double : R^{JE} d'abord, puis R^{P}. Nous sommes obligé de renvoyer pour le détail de cette difficile question aux commentaires. Nous dirons seulement ici que nous ne pouvons y voir une histoire de la conquête, mais plutôt, dans la pensée de l'auteur, un exposé de ce que les Israélites n'ont pas fait en montrant cependant ce qu'ils auraient pu faire. Il nous paraît peu probable que le Rédacteur deutéronomiste eût retranché cette introduction, s'il l'avait eue sous les yeux, et nous pensons qu'elle a été composée telle qu'elle est pour servir de première préface à l'ouvrage. Celui qui l'a écrite a pensé qu'il fallait remonter à la cause du mal, décrit dans la seconde introduction. D'où venait le danger? Des alliances! Les Israélites avaient fait la faute d'en contracter avec les Cananéens demeurés au milieu d'eux, d'où les

reproches mérités de l'ange (II 1-5). D'ailleurs pour dresser ce tableau, l'auteur-rédacteur a eu recours à de très anciennes notices, dont une au moins antérieure à la prise de Jérusalem par David (I 21), et qui semblent en général du même temps, puisque l'assujettissement des Cananéens est attribué à des forces isolées plutôt qu'au pouvoir royal (I 35 la maison de Joseph). Les appendices ont en commun qu'ils constituent un tableau de ce qui s'est passé avant l'institution de la royauté. La première histoire, celle de Mika et des Danites (XVII et XVIII), ne présente selon nous aucune trace sérieuse du mélange de deux documents anciens ou de la transformation d'un document ancien par un rédacteur; quelques retouches, peut-être de simples gloses, n'entrent pas en ligne de compte. On peut dire la même chose de la première partie de l'histoire de Gibea (XIX). La question des chapitres XX et XXI est au contraire des plus difficiles. Budde et Moore y voient du *midrach,* et sans doute il a pénétré dans le texte massorétique en forme d'adaptation à la législation religieuse postérieure, mais ce qui est le plus caractéristique dans ce sens (XX 27[b]-28[a]) ne peut être qu'une glose (Moore, Budde, Poels). A part cet élément, la situation littéraire des ch. XX et XXI nous paraît répondre assez bien à celle des ch. I-II 5, la transformation d'un ancien document par une rédaction très active. Il y a là deux préparations de la guerre (XX 3-8 et XX 11-17), deux combats (XX 29-34 et XX 38-40), deux solutions de toute la campagne (XXI 1-14 et XXI 15-23). Cependant nous ne concluons pas à deux documents primitifs, car il nous semble qu'une des séries a plutôt l'aspect d'une série de compléments. Or ces compléments, par Béthel, les sacrifices qu'on y fait, les larmes qu'on y verse, le rôle très vague attribué à Juda (XX 18. 26), rappellent précisément les compléments de la première introduction par rapport à ses sources, I 1-2; II 1-5 (LXX pour Béthel). Il semble donc que le même auteur qui a écrit la première introduction d'après des documents très anciens, a voulu donner aussi au livre des Juges une sorte de conclusion qui préparait mieux encore les débuts de la royauté. Quelle a été sa source pour les appendices? Tout le monde convient qu'elle doit être fort ancienne, et nous pourrions nous en tenir là. Il semble cependant assez naturel de la rattacher soit à J, soit à E. Moore et Budde disent naturellement à J et à E. De J nous n'avons vu aucune trace. Nous conclurions plutôt à E, qui nous paraît surtout indiqué pour l'histoire des Danites : l'histoire des *teraphim* avec la poursuite rappelle Gen. XXXI (E); רגל explorer, האלהים (XVIII 10, en coupant, comme il convient, כי נתן האלהים), la richesse du détail archéologique, soit en ce qui concerne le sanctuaire de Mika, soit quant à la situation de Laïs, colonie de Sidoniens (XVIII 7,

cf. III 3). L'histoire de Gibea est moins caractéristique ; on peut relever השכים בבקר (XIX 8), ... בעלי (XX 5 comme IX 2 etc.).

Si notre analyse est exacte, au moins dans les grandes lignes, nous pouvons suivre la composition du livre des Juges dans l'ordre du temps.

Au début, deux groupes d'histoires, l'un racontant les épisodes des guerres de Iahvé, d'un style plus populaire (J), l'autre traçant d'une manière suivie l'histoire religieuse de Josué à Samuel (E). Dans J les Cananéens étaient demeurés pour qu'Israël se formât peu à peu aux grandes guerres du temps de David, dans E afin d'éprouver la fidélité d'Israël. Les deux points de vue ne s'excluent pas et ont été réunis (III 1-6). Pour avoir une idée plus complète du temps, il suffisait de sonder ces deux suites de récits. Il est probable pour Jephté, plus visible pour Gédéon que ces deux héros faisaient partie des deux séries : nous avons ainsi l'histoire des cinq grands juges, Éhoud, Débora avec Baraq, Gédéon, Jephté, Samson.

Le mélange suppose nécessairement un Rédacteur (R^{JE}). Il aurait pu être fait par celui qui a encadré les histoires, mais on ne reconnaît nulle part ses liaisons plus extérieures; partout le mélange très intime, par exemple dans l'histoire de Jephté, indique, selon la métaphore de Budde, un autre ciment que le sien. Il y avait là un enseignement tout formé sur le secours donné par Dieu à son peuple, et cette morale était même expressément tirée par l'auteur élohiste qui avait déjà montré les Israélites entraînés au mal par leurs voisins, punis par la servitude et sauvés lorsqu'ils demandaient du secours à Dieu. On pouvait seulement exprimer cette pensée plus fortement, et, en prenant pour base la solidarité de tout Israël, appliquer à toute la nation les leçons particulières qu'avaient reçues ses différentes tribus. L'ouvrage prenait dès lors un caractère plus universel, il couvrait même et tout le pays et toute la période, et il pouvait paraître opportun d'accentuer le caractère d'une histoire suivie et complète en ajoutant les noms d'autres héros demeurés célèbres dans leurs tribus, Othoniel pour Juda et les petits juges. Cet universalisme est l'œuvre du Rédacteur deutéronomiste (R^{D}). Il est parfaitement légitime puisqu'il s'agit surtout ici d'établir les vrais rapports de Dieu avec son peuple, plutôt que d'isoler les faits dans leur réalité concrète.

Tel qu'il était, le livre des Juges formait une unité avec son enseignement propre. Mais lorsqu'on voulut le ranger à sa place dans la série des ouvrages qui contenaient l'histoire entière du peuple de Dieu depuis ses plus lointaines origines, il put paraître opportun de le faire précéder d'une préface qui donnerait un tableau général de la

situation au moment où commençait le livre et qui insisterait sur le danger du commerce et des alliances avec les gens du pays. Ce fut probablement à cette même occasion qu'on termina le livre par les deux appendices demeurés parmi les anciens monuments de la littérature nationale et qui probablement n'avaient pas été employés par le rédacteur deutéronomiste parce qu'ils ne contenaient aucun héros sauveur. Le tableau de l'époque était ainsi plus complet et les esprits mieux préparés à l'utile royauté de David; c'est la dernière rédaction, celle de l'Auteur-Rédacteur inspiré de tout le livre (R). Que s'il fallait indiquer des dates, nous ne verrions aucune raison de faire descendre la rédaction de l'Élohiste plus bas que le règne de David, et nous en disons autant du Iahviste, sans voir entre eux, pour ce qui regarde le livre des Juges, aucune raison décisive de priorité. L'Élohiste se rattacherait plutôt à l'école de Samuel, le Iahviste à la cour militaire de David.

Du rédacteur qui les a unis nous ne pouvons rien dire, ne pouvant même jamais affirmer que nous sommes sûr de reconnaître ses sutures, précisément parce qu'elles sont très bien faites. La formule JE a son utilité très pratique pour dire qu'on ne saurait se prononcer entre J ou E comme base de la rédaction; il est presque impossible de dire R^{JE}, c'est-à-dire ceci est propre au rédacteur des deux.

Le Rédacteur deutéronomiste est naturellement postérieur à la promulgation solennelle du Deutéronome en 621. Quelle que soit la date de sa composition, le Deutéronome n'a profondément influencé la littérature qu'après Josias.

Si la dernière rédaction répond vraiment au besoin de classer les Juges à leur rang dans la grande série des histoires et si elle se propose de combattre les alliances avec les gens du pays et de montrer les inconvénients de leur contact, elle pourrait être placée au temps d'Esdras. Nous pourrions presque dire que nous concilions ainsi les différentes opinions catholiques énumérées par dom Calmet et Ubaldi!

IV. — CRITIQUE HISTORIQUE.

Quoiqu'il puisse subsister des doutes sur plusieurs points de notre analyse littéraire, il demeure cependant acquis que le livre des Juges se compose de très anciens documents reproduits presque sans altérations par les rédacteurs. Nous considérons ces documents comme datant des premiers temps de la monarchie; nous n'avons donc diminué en rien les garanties du témoignage historique qu'ils rendent; nous sommes aussi voisins des faits que ceux qui attribuent le livre

à Samuel ; par le cantique de Débora nous touchons aux faits. D'ailleurs tout le monde convient que nous avons là ce qu'il y a de plus précieux pour connaître l'histoire politique, sociale et religieuse des anciens Israélites.

Cependant l'étude littéraire elle-même n'est pas inutile pour nous fixer sur l'intention des écrivains et sur ce qu'ils entendent enseigner. On ne peut s'en rendre compte qu'en distinguant précisément les rédactions et les histoires. Il est clair, par exemple, que le rédacteur deutéronomiste poursuivait surtout un but religieux, nettement exposé. Il ne s'est fait nul scrupule, pour le rendre sensible à tout Israël, d'encadrer de termes généraux les épisodes particuliers de son histoire. Par chacune de ces leçons de choses, Dieu s'adressait à tout son peuple. Il n'y a pas dans ce procédé la moindre velléité de nous induire en erreur puisque l'ancien texte est ménagé et nous permet de nous rendre compte des faits. Mais il est dès lors assez obvie d'appliquer les mêmes principes aux petits juges. Nous sommes en présence de faits particuliers soudés de manière à constituer une histoire générale. Au premier coup d'œil on croirait que les juges ont été une succession non interrompue de magistrats préludant à la monarchie en régissant tout Israël. En regardant de près on s'aperçoit qu'il n'en est rien, et que ce cadre a quelque chose d'artificiel pour mettre les faits dans une certaine perspective. C'est une manière d'écrire l'histoire qu'il faut interpréter selon ce qu'elle prétend être elle-même.

Il en est de même du dernier rédacteur. Vouloir placer tous les faits du Ier chapitre au temps de Josué parce que le livre débute par ces mots : *il arriva après la mort de Josué...* c'est oublier que les anciens ne disposaient pas de nos moyens typographiques. Ce début n'est qu'un titre équivalent à notre « Histoire de tel monarque », dans laquelle on pourra assurément reprendre les événements du règne précédent.

Toutefois nous pouvons constater — non pas par conjecture critique mais par la comparaison entre des textes bibliques qui se trouvent dans deux endroits — que les rédacteurs ne se croyaient nullement interdit de modifier leur texte pour l'accommoder à une nouvelle manière de présenter les faits. C'est dire qu'ils composaient assez librement sans attacher trop d'importance à ce que nous nommons la précision historique. Que ce soit Caleb ou Juda qui ait pris Hébron (cf. sur I 10), que ce soit Juda ou Benjamin qui ait échoué devant Jérusalem (cf. I 21), il importe fort peu aux rédacteurs : nous ne devons pas être plus minutieux qu'eux et surtout nous ne devons

pas mettre notre conception de l'histoire et de l'histoire sacrée à la place de celle des auteurs inspirés.

C'est donc dans l'esprit de ces rédacteurs eux-mêmes que nous devons utiliser les anciens documents au point de vue strictement historique, ou plutôt c'est un point de vue auquel nous devons renoncer. Il n'y a aucune raison de révoquer en doute le caractère historique et objectif de l'histoire qui se dégage de ces récits, mais il faut toujours se rendre compte de la pensée de l'auteur. Si tel trait de la vie de Samson se présente à nous en toute évidence comme revêtu par la verve populaire de détails pittoresques, nous devrons prendre le morceau tel qu'il est. Il ne nous est pas plus interdit d'user de la raison critique en matière d'histoire qu'en matière de morale.

Or lorsqu'il s'agit de morale, nous serions cruellement trompés à suivre trop servilement le sens trop obvie de l'Écriture. C'est ce que saint Augustin a très bien marqué à propos du vœu de Jephté. Il montre fortement combien il serait facile de conclure que les sacrifices humains plaisent à Dieu, puisque le vœu de Jephté vient après la mention du don de l'Esprit (XI 29) et semble récompensé par la victoire (XI 32).

Mais en somme l'Écriture ne se prononce pas, c'est à nous de voir : *Scriptum reliquisse legentibus judicandum... sed justitia et lege Dei consulta aestimandum pensandumque dimisit... ut noster intellectus in judicando exerceretur* (*Quaest.* ad h. l.)... Si nous pouvons exercer en pareil cas notre jugement moral d'après la justice et la loi de Dieu, bien entendu sous la suprême autorité de l'Église, il est beaucoup moins périlleux d'exercer notre sens critique, sous la même autorité, lorsqu'il s'agit du sens que l'auteur sacré attache aux termes et au caractère de son récit.

V. — CHRONOLOGIE.

C'est dans le même esprit qu'il faut aborder la chronologie; c'est la comparaison des divers textes qui nous suggère de ne pas prendre les choses trop à la lettre et de faire une part à l'interprétation.

La difficulté est bien connue. Dans I Reg. VI 1, nous lisons qu'il s'est écoulé 480 ans depuis l'Exode jusqu'au commencement de la construction du Temple, la quatrième année du règne de Salomon. Or si l'on additionne toutes les dates fournies par le livre des Juges, on a le tableau suivant :

Oppression de Kouchan (III 8)	8
Othoniel (III 11)	40
Oppression d'Églon (III 14)	18
Éhoud (III 30)	80
Jabin (IV 3)	20
Débora et Baraq (V 32)	40
Oppression des Madianites (VI 1)	7
Gédéon (VIII 28)	40
Abimélek (IX 22)	3
Thola (X 2)	23
Jaïr (X 3)	22
Oppression des Ammonites (X 8)	18
Jephté (XII 7)	6
Ibsan (XII 9)	7
Élon (XII 11)	10
Abdon (XII 14)	8
Oppression des Philistins (XIII 1)	40
Samson (XV 20; XVI 31)	20
	410

Ce total est beaucoup trop élevé pour coïncider avec celui de 480; car il nous manque ici les 40 ans du désert, les 40 ans de David (II Sam. V 4), les 4 ans de Salomon et de plus le temps de Josué, le temps d'Éli (I Sam. IV 18, 40 ans d'après TM, 20 ans d'après LXX), le temps de Samuel et le temps de Saül (40 ans d'après Actes XIII 21, car on ne peut rien tirer de I Sam. XIII 1, manifestement corrompu). M. Vigouroux (*Manuel biblique*, 10e éd., 1899, II, p. 59) donne 25 ans à Josué d'après Josèphe (*Ant.* V, I 29) et constate qu'on obtient 599 au lieu de 480, soit plus de 100 ans de trop sans compter ni Samuel ni l'intervalle entre la mort de Josué et l'oppression de Kouchan.

Il n'y a, dit le savant maître, « qu'un moyen de résoudre la difficulté, c'est d'admettre, ce qu'indique d'ailleurs une étude attentive du texte, que plusieurs juges ont été contemporains ». *En note :* « voir surtout Jud. III 31 et IV 1-2, X 7 et XIII 1 ». — Malheureusement le premier cas cité est à côté de la question; le juge contemporain d'un autre serait Samgar qui est complètement en dehors du système chronologique, puisque aucune date ne lui est assignée, sans parler du doute qui règne sur sa véritable place dans le texte. Le second cas ne prouve rien non plus, car X 7 est l'annonce des deux oppressions dans une sorte d'introduction générale, tandis que XIII 1 range expressément la seconde après la première. L'harmonisation proposée, loin d'être suggérée par l'auteur, est d'autant plus contraire à sa pensée qu'il a soin d'établir entre les juges un ordre de succession, ce qui paraît clairement surtout à propos des petits juges dont chacun suit son

prédécesseur (x 1. 3; xii 8. 11. 13). Les chiffres ont donc bien pour but d'établir une chronologie; on pourrait seulement remarquer que dans la pensée de l'auteur ce n'est point sans doute une chronologie naturelle, puisqu'elle suppose que l'oppression suit immédiatement la faute, tandis qu'il faudrait supposer après la mort du grand juge le temps nécessaire à la prévarication, comme après la mort de Josué : mais alors nous aurions encore un temps plus considérable et l'harmonisation rigoureuse serait encore plus difficile.

Il faut chercher une autre harmonie; le secret de l'auteur n'est pas dans la combinaison de juges contemporains, et cependant il est impossible d'admettre qu'il soit en opposition avec le chiffre de 480 qu'il a dû connaître ou qui n'a pu être établi en désaccord avec ses propres calculs.

Une tentative a été faite par Wellhausen qui a obtenu les plus chaudes sympathies de Budde et de Cornill, après même que son auteur eut déclaré n'y avoir plus autant de confiance (1).

On additionne le temps des oppressions et celui des petits juges, et on constate que les deux sommes correspondent assez bien :

Aram	8	Abimélek	3
Moab	18	Thola	23
Canaan	20	Jaïr	22
Madian	7	Ibsan	7
Ammon	18	Élon	10
	71	Abdon	8
			73
		et sans Abimélek	70

On en conclut que le dernier rédacteur n'a pas voulu tenir compte dans la chronologie du temps des oppressions et qu'il a précisément inséré les petits juges pour remplacer les soixante-dix ans ou à peu près qui manquaient dans ce concept. On ne compte pas l'oppression des Philistins parce que ces quarante ans seraient partagés entre Samson (xv 20) et Éli (I Sam. iv 18 d'après LXX). On obtient ainsi l'ordre suivant : désert 40, Othoniel 40, Éhoud 80, Baraq 40, Gédéon 40, Jephté 6, Samson 20, Éli 20, après Éli 20 (d'après I Sam. vii 2), David 40, Salomon 4. Si on ajoute 70 pour les petits juges, sans Abimélek, on obtient 491. Mais c'est 11 ans de trop, et on n'a pas compté Josué. Il m'est impossible de voir comment Budde croit rectifier ce système en ajoutant encore 60 ans pour Josué, Samuel et Saül. De quel droit retranchera-t-on ensuite 60 + 11 pour aboutir à 480? Manifestement la faveur que Budde accorde à ce système vient

(1) *Composition des Hexateuchs*, p. 216 s. et p. 356.

de ce qu'il exclut les petits juges du comput primitif et les renvoie ainsi à une rédaction postérieure à celle du Deutéronomiste auquel on ne peut refuser la première chronologie.

La vraie solution a été indiquée par Noeldeke (1) et poussée dans ses dernières conclusions logiques par Moore que nous suivons ici simplement. Le fondement en est emprunté aux anciennes traditions juives. On ne compte ni les années de domination étrangère ni celles des usurpateurs : c'est ainsi que procédait Eusèbe (*Chron.*, éd. Schoene, II, p. 35) : « *post mortem Jesu subjectos tenuerunt Hebraeos alienigenae annis 8, qui junguntur Gothonielis temporibus, secundum Judaeorum traditiones* » et de même dans les autres cas. On peut dire d'ailleurs que c'est le principe de toute chronologie officielle ; les rois rétablis sur le trône affectent d'ignorer le règne des usurpateurs. Il faut donc supprimer les années d'oppression, et aussi Abimélek et même Saül qui ne fut pas considéré par les Juifs comme roi légitime, ayant été rejeté par Dieu. L'oppression des Philistins ayant été de 40 ans, on préfère donner à Éli 20 ans (LXX) plutôt que 40 (TM), car les 20 ans de Samson avec 20 ans d'Éli font justement le pendant des 40 ans d'oppression. Il reste deux inconnues, Josué x, Samuel y. Le meilleur moyen de les déterminer, c'est de fixer le caractère même de la chronologie. C'est ici que Noeldeke a fait une observation importante : la somme des petits juges en y comprenant Jephté atteint 76 ans (sans Abimélek!), avec les 4 ans de Salomon cela fait 80, chiffre qui revient constamment dans la série, par lui-même ou ses fractions de 20 et de 40. Et de fait des divisions par dix se rencontrent même dans les petits juges : Thola avec 23 est facilement complété par Ibsan 7, et Jaïr 22 par Abdon 8. Élon avec 10 fait les 20 avec les 6 de Jephté et les 4 de Salomon. Si Jephté est un grand juge par l'étendue de son histoire, le temps de sa judicature le range du moins parmi les petits. On a donc en tous cas le tableau suivant :

Désert	40
Othoniel	40
Éhoud	80
Baraq	40
Gédéon	40
Samson	20
Éli	20
David	40
Petits juges et jusqu'à la 4e année de Salomon	80
	400

(1) *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, 1869, p. 173-198.

Il reste 80 ans pour Josué et Samuel : on n'hésitera guère à leur donner à chacun 40 ans. Josué est mort à 110 ans, il aurait eu 30 ans à l'Exode. Quant à Samuel, on ne peut guère lui donner moins qu'aux autres grands juges : d'ailleurs il suffit de considérer le schéma précédent pour être porté à partager en deux le nombre de 80.

Mais il suffit aussi de jeter un regard sur ces chiffres pour comprendre la pensée du chronologiste. Ce ne sont point des chiffres précis, la nature ne marche pas par période de vingt, de quarante ou de quatre-vingts ans, cela saute aux yeux. Mais d'autre part se servir de cette observation facile pour attaquer la véracité des histoires, c'est confondre les anciens documents qui les racontent avec le système arithmétique qui les relie. Le chiffre de *quarante* ans n'a pas la prétention d'être une mesure exacte de l'histoire, mais une mesure proportionnelle. Un ancien écrivant de la sorte en avait parfaitement conscience et ne se trompant pas lui-même ne trompait non plus personne. Moore a cité Hécatée de Milet comme ayant construit l'ancienne chronologie des Grecs d'après les généalogies en comptant quarante ans pour une génération (1). A ce compte les 480 ans équivaudraient à douze générations, et il est assurément très remarquable que le même chiffre de 480 se retrouve de la quatrième année de Salomon au retour de l'exil (Wellh., *Proleg.* 3, p. 284 ss.). On peut s'en assurer par les tables dressées dans le *Manuel biblique,* n° 478, à un an près. Cependant il n'est pas possible de dire avec Budde, etc., que les douze générations sont dans la pensée du chronologiste Moïse, Josué, Othoniel, Éhoud, Baraq, Gédéon, Jephté, Samson, Éli, Samuel, Saül, David, parce que Éhoud avec ses 80 ans représenterait deux générations et que Saül et David ne peuvent représenter deux générations distantes de 40 ans. Par conséquent les petits juges, loin d'être exclus de la pensée du Rédacteur deutéronomiste auquel on attribue la chronologie, sont nécessaires pour la compléter et c'est une preuve qu'ils faisaient partie de la même trame.

Un autre point de vue est peut-être encore plus frappant que celui des douze générations. Si nous ajoutons aux 480 ans les vingt années qui ont précédé la dédicace du Temple (I Reg. VI 38, et VII 1), nous avons le chiffre rond de 500 ans, moitié du millénaire. Or le second temple a été bâti la sixième année de Darius, soit vingt ans après le retour de l'exil, ce qui donne derechef 500 ans, cependant depuis la 4e année de Salomon (2). De toutes manières on voit que de pareils

(1) D'après Meyer, *Forschungen*, I, p. 169 ss. Cela ne se trouve pas dans les fragments d'Hécatée de Milet dans Didot, *Fragmenta histor. græc.*, I.

(2) Cf. Bousset, ZATW. 1900.

chiffres ont le caractère de cycles : il doit être permis de raisonner à leur égard comme pour les généalogies de saint Matthieu qui ont un caractère arbitraire pour marquer les grandes époques. Nous sommes beaucoup plus sûrs d'atteindre la vraie pensée de l'auteur en prenant ces chiffres pour des cycles, qu'en établissant des synchronismes qui ruineraient l'effet qu'il a voulu produire.

Ces chiffres ne peuvent donc nous servir à fixer absolument des dates historiques. Il semble que la royauté s'est établie vers 1040. Si l'Exode a eu lieu sous le règne de Ménephtah, comme le tiennent encore la majorité des égyptologues, on ne peut guère remonter au delà de 1240, c'est-à-dire que la période des Juges ne comprendrait que deux siècles. Les 480 ans nous reportent au temps d'Aménophis IV, ce qui est naturellement très bien vu de ceux qui font des Khabiri les Hébreux (cf. *RB.* 1897, p. 320). Tout ce qu'on peut dire à propos des faits de l'histoire des juges, c'est qu'ils tiendraient aisément dans une période de 200 ans.

VI. — TRADITION EXÉGÉTIQUE.

On ne peut guère donner le nom de commentaire aux neufs homélies d'Origène que nous ne possédons plus que dans la traduction de Rufin (Migne, *PG*, t. 12) ; ce ne sont que des explications allégoriques; toute l'histoire des Juges est interprétée d'après Jésus-Christ et l'Église. L'ouvrage s'arrête au milieu de l'histoire de Gédéon, mais il faut probablement ajouter à ces homélies anciennement connues une partie de celles publiées par Mgr Batiffol; ce qui regarde les Juges commence précisément au milieu de l'histoire de Gédéon et contient une partie de celle de Samson.

Saint Éphrem a commenté les Juges (*Œuvres*, t. 1, p. 308-330).

Saint Augustin publia vers 419 *Quæstionum in Heptateuchum libri septem* (*PL*, t. 34, col. 547-824). Le livre des Juges est l'objet de la dernière partie, avec cinquante-six questions qui s'arrêtent au moment où Samson se livre aux Judéens (xv 12). Saint Augustin suivait l'ancienne latine, ce qui donne un grand intérêt à ses citations : cependant il s'arrête devant l'impossibilité absolue du texte, le *maigre* Églon, *exilis valde rex Eglon*, et recourt à la nouvelle version de saint Jérôme, *erat autem Eglon crassus nimis* (Quaest. 21) : de même pour le célèbre contresens de l'aiguillon de Samgar (Quaest., 25 cf. sur III 31), pour l'éphod (Quaest. 41) et pour Samson (Quaest. 55). Cette pratique était parfaitement conforme à son système : suivre la version ecclésiastique, mais recourir à l'hébreu. On ne voit pas qu'il se soit

obstiné ici à soutenir l'inspiration des Septante, quoiqu'il ne les abandonne pas complètement non plus et ne recule pas devant l'interprétation de *exilis,* maigre, dans le sens de gras, *sicut dicitur lucus, quod minime luceat.* Le principal souci de saint Augustin est de résoudre les difficultés : il lui arrive même une fois de recourir pour cela à l'allégorie. Comme il ne peut s'expliquer que Dieu ait exterminé les Cananéens peu à peu, de peur de laisser se multiplier les bêtes féroces qu'il aurait pu détruire aussi bien que les hommes, il entend les bêtes féroces dans le sens des mauvaises passions. Les faits du début appartiennent aussi en partie à l'histoire de Josué : Augustin ne se prononce pas sur la question de savoir s'il y a ici une récapitulation de l'histoire de Josué ou au contraire une anticipation dans le livre de Josué. Il assimile Baal à Jupiter et Astarté à Junon; ce dernier trait est fort juste pour la *Juno Cœlestis* de Carthage. Il reconnaît que l'unité d'autel n'était pas pratiquée dans ce temps et que les sacrifices offerts en dehors du sanctuaire légal du Pentateuque pouvaient être agréables à Dieu, non seulement par une indication spéciale de sa volonté, mais en vertu d'une coutume tolérée (Quaest. 36). L'éphod de Gédéon est discuté avec soin, et Augustin n'hésite pas à blâmer Gédéon. Il n'est pas plus indulgent pour Jephté. Après avoir noté très justement que Jephté a parlé de Camos selon l'opinion de ses adorateurs (Quaest. 48), il le condamne pour avoir fait un vœu téméraire. Ni le témoignage de l'épître aux Hébreux (xi 32) ni le don de l'esprit à Jephté (Jud. xi 29) ne peuvent l'excuser, car Dieu ne veut pas de sacrifices humains. Augustin insiste ensuite sur le sens allégorique.

Théodoret († 458) écrivit vers la fin de sa vie (1) des questions et réponses au sujet des Juges (*PG*, t. 80, col. 485-518) au nombre de vingt-huit. Les difficultés du livre ont été très nettement perçues au point de vue littéral et historique, mais résolues avec moins de profondeur que par saint Augustin. Les citations ont aussi leur importance pour la critique textuelle. Le début du livre est une récapitulation de ce qui s'est passé sous Josué; Adonibézec est le roi qu'il a vaincu. Le contresens des Septante qui prennent *rekeb,* les chars de fer, pour un nom propre, a son contre-coup dans les explications (Jud. i 19). Gédéon est excusé et Théodoret a pénétré moins qu'Augustin le problème de la vraie nature de l'éphod. Jephté est condamné et dans son vœu et dans sa douleur. Les questions vont jusqu'au rapt de Silo qui termine le livre.

Procope de Gaza (vers 520) a aussi commenté les Juges (*PG*, t. 87, col.

(1) Bardenhewer, p. 347.

1041-1080). Il suit encore le texte que nous avons nommé l'ancienne version grecque, mais il fait allusion à des variantes d'après le *Vaticanus*. Les Hexaples ont été mis à profit, et l'auteur se préoccupe même du texte de Josèphe. Sa connaissance de la Palestine aurait pu lui permettre de donner plus de détails géographiques. Il passe l'histoire de Mika et ne dit qu'un mot de celle de Gibea.

Saint Isidore de Séville clôt la période des Pères (*PL*, t. 83, col. 379-390). On peut remarquer que leur accord n'est nulle part plus unanime que dans l'affirmation du sacrifice humain voué et offert par Jephté, ce qui n'a pas empêché plusieurs auteurs catholiques de soutenir le système contraire, pensant en cela mieux défendre la Bible. Aussi est-ce à peine si à propos du livre des Juges on peut parler d'une exégèse traditionnelle obligatoire. Le P. de Hummelauer a fait la même observation à propos des Nombres (*Comm.*, p. 9 et p. 172).

Tous ces commentaires ayant été faits sur des versions, l'exégèse philologique et littérale du texte hébreu ne commence qu'au moyen âge avec les travaux des savants Juifs *Rachi* (1) (1040-1105) et David Kimchi (1160-1235).

L'exégèse critique débute avec le commentaire de Studer (2), très estimé et souvent cité par *Moore*. Le commentaire de Bertheau dans la collection de Hirzel (1845 et 1883) est très soigné. C'est l'ouvrage que le P. de Hummelauer a surtout en vue le plus souvent pour le combattre, parfois pour lui emprunter d'utiles explications, dans son *Commentarius in libros Judicum et Ruth* (Paris, 1888). Très approfondi et très complet, l'ouvrage du savant Jésuite est certainement le plus utile parmi ceux des catholiques. Cependant son horizon est déjà dépassé puisqu'il ne vise nullement la phase où est entrée la question littéraire. Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes*, t. III) a fourni la plus docte contribution à l'étude des mœurs au temps des Juges d'après l'érudition et la connaissance de l'Orient moderne. Les derniers commentaires parus sont ceux de Moore (1895) et de Budde (1897) dont nous avons déjà fait connaître les conclusions littéraires (3).

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) Ce sont les initiales de son nom, Rabbi Salomon Isaaki.

(2) *Das Buch der Richter*, 1835.

(3) Il faut ajouter Nowack, *Richter-Ruth* (1900), qui n'a pu être utilisé, le présent article étant écrit avant qu'il parût.

LA DEUXIÈME ENCEINTE DE JÉRUSALEM

« Le deuxième mur avait son point de départ à la porte qu'on nomme Gennath et qui appartenait au premier mur; enveloppant seulement la région septentrionale, il se prolongeait jusqu'à l'Antonia (1). »

Cette description trop laconique pour nous, mais que Josèphe croyait suffisante pour l'intelligence de ses contemporains, soulève deux problèmes compliqués, dont l'un au moins présente le plus haut intérêt : la situation de la porte Gennath et l'authenticité du Saint-Sépulcre. On sait en effet que cette authenticité dépend radicalement de la relation du sanctuaire actuel avec la seconde enceinte qui devait l'exclure de son périmètre. C'est parce qu'il a semblé impossible que le site de ce sanctuaire, aujourd'hui fort avant dans l'intérieur de Jérusalem, n'ait pas été dans les murs au temps de N.-S. que la recherche s'est portée sur d'autres points. Plus tard l'argumentation s'est étayée de raisons nouvelles; mais pour ceux mêmes qui les ont proposées celle-là seulement était décisive.

Depuis environ un demi-siècle la controverse renaît périodiquement et s'agite avec plus ou moins de vivacité, sans que les champions des divers partis prennent toujours soin de s'éclairer des informations nouvelles qui ont pu être produites en dehors des arguments de tradition, d'autorité, de convenance ou de sentiment, car ces derniers même n'ont pas laissé parfois que de jouer un rôle prépondérant dans la question. Et il en est résulté, parmi d'autres inconvénients, celui-ci très notable, que, pour beaucoup d'esprits indépendants, le problème a pris le caractère de ces énigmes dont il faut renoncer à poursuivre la solution raisonnable. Des savants du premier mérite, songeant à l'obscurité où l'Évangile semble avoir voulu laisser les lieux sanctifiés par la vie et la mort du Sauveur, ont estimé être « plus près de la pensée du Christ » (2) en se résignant à l'incertitude. Ils ont même trouvé une manifestation très significative de la crise de la

(1) Josèphe, *Guerre juive*, V 4 2 : Τὸ δὲ δεύτερον (τεῖχος) τὴν μὲν ἀρχὴν ἀπὸ πύλης εἶχεν ἣν Γεννὰθ ἐκάλουν, τοῦ πρώτου τείχους οὖσαν, κυκλούμενον δὲ τὸ προσάρκτιον κλίμα μόνον ἀνήει μέχρι τῆς Ἀντωνίας.

(2) *The Expository Times*, septemb. 1901, p. 535.

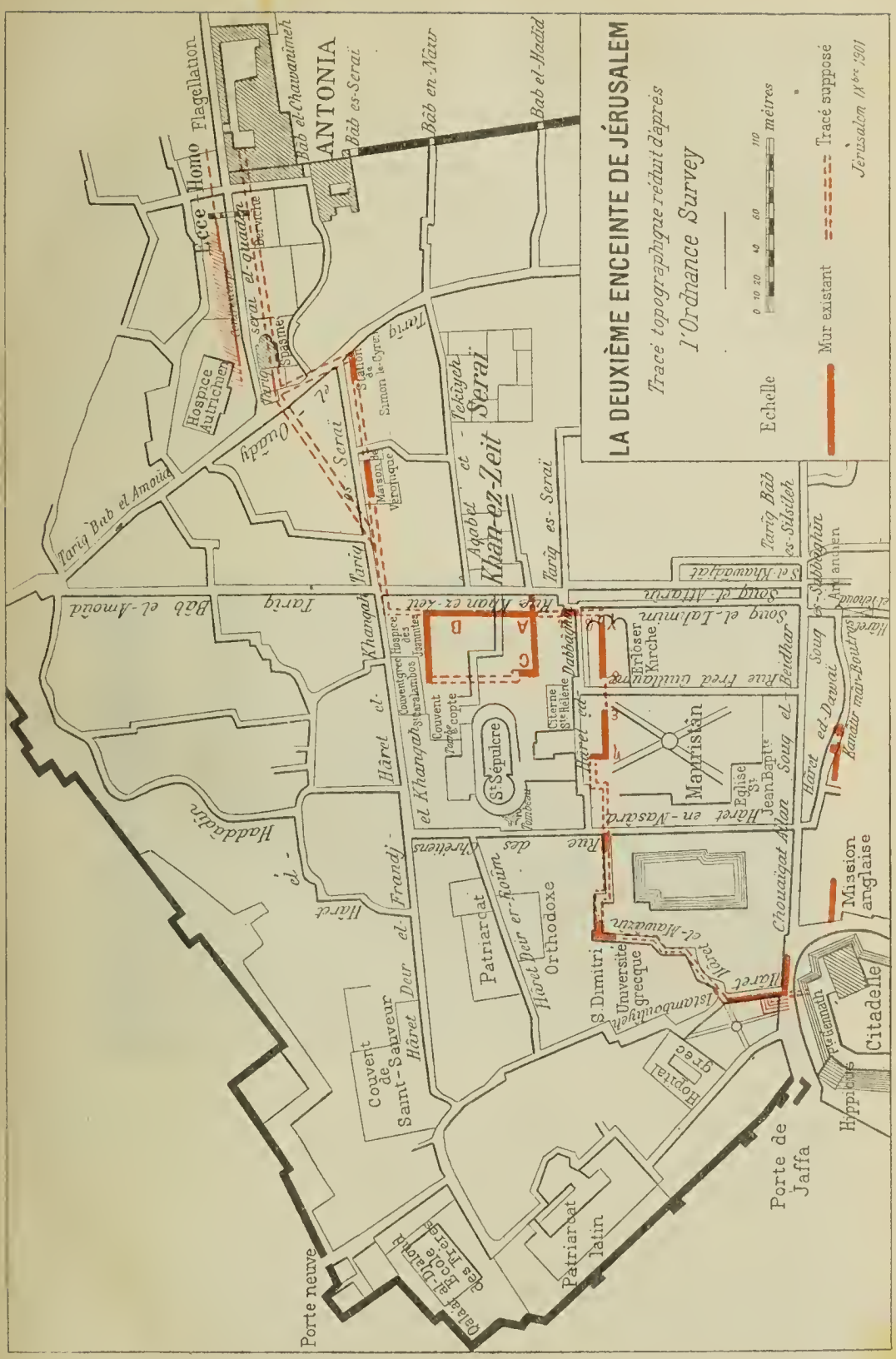
Foi dans cette tendance à rechercher plus « fiévreusement le lieu précis » des principales scènes de la Rédemption à chaque période de décroissance de la foi en un sauveur personnel et divin. « Il semble, disait récemment l'*Expository Times*, que nous soyons à la veille d'un sérieux déclin de la Foi » (*loc. c.*, p. 533). Cette grave réflexion était provoquée par les articles contradictoires des chanoines Gell et Mac Coll dans le *PEFund Quarterly Statement* du mois de juillet dernier : celui-ci défendant l'authenticité du Calvaire et du Saint-Sépulcre traditionnels, celui-là proposant de les transporter aux Tombeaux dits des Rois, ou aux environs, au nord de Jérusalem. L'hypothèse de Gell n'est qu'une fantaisie d'un goût médiocre et l'*Expos. Times* s'en est exagéré la portée; mais la démonstration de Mac Coll est faite avec plus de conviction enthousiaste que de rigoureuse méthode, et la savante revue analysant les deux études avec son ordinaire et parfaite impartialité, mais peu familière avec les éléments positifs du sujet, n'a su où laisser se porter son adhésion.

Le débat, on le voit, demeure très actuel dans les milieux les plus divers; il ne sera donc pas hors de propos d'y revenir pour en examiner le point fondamental en étudiant d'ensemble le tracé du second rempart de la Ville Sainte. Nous viserons seulement l'exposé des faits, sans nul souci de controverse et sans prétendre rappeler ou critiquer les opinions divergentes. Si on veut bien nous suivre dans l'examen, nécessairement pénible parce que minutieux, des données actuelles, on reconnaîtra sans doute que les fouilles de ces dernières années, intentionnelles ou non, ont vraiment fait la lumière sur une question qu'on est trop souvent habitué à traiter par des raisons de convenance.

La description citée plus haut ne mentionne explicitement que les deux points d'attache du nouveau mur : il se greffait sur l'ancien près d'une porte septentrionale ouverte dans ce mur primitif dont le P. Séjourné a étudié naguère le tracé (1); son aboutissement était à l'extrémité nord-ouest de l'esplanade du Temple, dont les murailles constituaient un système particulier de fortifications auxquelles il suffisait de relier celles de la ville. La jonction s'opérait à cet angle de l'esplanade où existait de vieille date une citadelle devenue, en se transformant, l'Antonia hérodienne.

Mais un détail non sans valeur est fourni par l'historien : entre la porte Gennath et l'Antonia le rempart nouveau couvrait un dévelop-

(1) *RB.* 1895, p. 37 ss.


LA DEUXIÈME ENCEINTE DE JÉRUSALEM
Tracé topographique réduit d'après l'Ordnance Survey
Echelle
0 10 20 40 60 110 mètres
Mur existant
Tracé supposé
Jérusalem IX bre 1901
ANTONIA
Ecce Homo
Flagellation
Bab el-Chawanimeh
Bab es-Serai
Bab en-Nâur
Bab el-Hadid
Hospice Autrichien
Tariq Bab el Amoud
Tariq el-Ouadi
Tariq es-Serai
Tariq
Station de Simon le Cyrénéen
Maison de Véronique
Tekiyeh
Agabet el-Khan
Khan-ez-Zeit
Tariq es-Serai
Tariq Bab es-Sikkeh
Souq el-Attarin
Souq el-Lahmin
Rue Khan ez-Zeit
Bab el-Amoud
Tariq
Khangah
Hospice des Jumelles
Couvent de Ste Hélène
Dabbagh
Erloser Kirche
Rue Fred Guillaume
Bérdhar
Souq es-Sabbaghin
Hâret el-Khanyah
Couvent de St Barlamdos
Couvent copte
St Sépulcre
Sterne Ste Hélène
Hâret el-Dabbagh
Mamristan
Eglise St Jean Baptiste
Hâret en-Nasâra
Souq el-Aftan
Hâret ed-Darwi
Kandir-mar-Boutros
Haddadin
Hâret el-Frandj
Rue des Chrétiens
Patriarcat Orthodoxe
Hâret Deir er-Rûm
Couvent de Saint-Sauveur
Hâret Deir
S. Dimitri
Université grecque
Hâret el-Hawaziz
Hâret Istambouliyeh
Choueïgat Aftan
Mission anglaise
Citadelle
Hôpital grec
Porte de Jaffa
Hippicus
Porte neuve
Qasr el-Daouleh des Frères
Patriarcat latin

pement porté tout entier au nord de la cité antique. Essayons donc d'abord de déterminer le site de la porte.

LA PORTE GENNATH.

A défaut d'indications documentaires autres que celle du passage en question, on doit recourir aux seules données archéologiques et aux indications que peut fournir l'examen du sol. Aussi longtemps qu'on a ignoré la configuration réelle de ce sol et les vestiges de constructions ensevelis sous les décombres, la recherche, guidée seulement par la préoccupation de ne porter atteinte à aucune croyance traditionnelle et s'appuyant sur les rares indices visibles encore à la surface, ne pouvait guère aboutir à des résultats positifs. C'est pourquoi la localisation courante de la porte Gennath n'est pas pour surprendre beaucoup.

A 310 mètres à l'orient de la porte de Jaffa, en descendant la rue

Chouaïqat 'Allân, qui s'amorce à l'angle N.-E. du Meidân el-Mauqâf, et en suivant son prolongement, Souq el-Beidhar, quand il tombe sur la grande artère centrale des bazars parallèles, une rue montante s'ouvre au sud : c'est la *rue des Teinturiers*, Souq eṣ-Ṣabbâghîn, qui continue la rue médiane venant de Bâb el-'Amoûd. En gravissant quelques degrés du Souq eṣ-Ṣabbâghîn on arrive en une vingtaine de pas à l'entrée d'un passage couvert, ḥâret el-Y^e^hoûd. La ruelle ḥâret eḍ-Ḍawaï débouche de l'ouest et on observe en face, dans le mur qui borde à

l'est la rue des Teinturiers, les claveaux massifs d'un arc énorme. Bien que le sommet dépasse de peu le niveau présent de la rue, on reconnaît à n'en pouvoir douter une porte ancienne. Elle se trouvait bien sur la ligne du premier mur, et si elle ouvrait à l'ouest au lieu d'ouvrir au nord comme on s'y serait attendu, il n'y avait qu'à se remettre en mémoire ces portes antiques percées dans un saillant du rempart de manière à n'offrir qu'un passage oblique ou brisé à angle droit pour en mieux assurer la défense contre les attaques du dehors (1).

C'était à souhait, semblait-il, pour localiser la porte Gennath, et on n'hésita point à l'y fixer. D'autant plus volontiers d'ailleurs que cela offrait le précieux avantage de mettre le Saint-Sépulcre hors de toute contestation. Josèphe ne disait-il pas que ce mur entourait seulement le front nord de la ville ? et précisément pour isoler le Saint-Sépulcre il suffisait de tracer l'enceinte depuis la porte droit au nord le long de la rue centrale jusqu'à la hauteur de l'Antonia, où on la fermait ensuite par un très brusque retour de la ligne d'ouest en est.

Le résultat était trop séduisant pour ne pas rallier à peu près toutes les adhésions, malgré les difficultés sérieuses auxquelles il se heurtait. Aussi bien, on s'exagérait certainement l'antiquité de cette arcade de porte ; la régularité irréprochable du tracé était visiblement factice ; si la muraille avait deux directions si nettement tranchées, comment l'historien avait-il omis d'indiquer un repère à ce changement de marche? Au surplus, on ne s'expliquait qu'à moitié le soin qu'il s'était donné de noter que le mur entourait seulement la région septentrionale, car, dans l'hypothèse admise, il n'en couvrait qu'une minime étendue. Mais surtout, pour ne rien dire de la position stratégique défavorable qu'on soupçonnait alors assez mal, c'était réduire à une trop insignifiante surface la ville nouvelle qui avait nécessité cette enceinte plus avancée. Il était impossible, d'autre part, d'accorder quelque créance aux hypothèses les plus hasardées et les plus gratuites qui prolongeaient le mur aussi haut que la porte de Damas actuelle pour le ramener ensuite par un bizarre circuit sur l'Antonia ou lui faire contourner le Bézétha, contre l'autorité expresse de Josèphe (2).

Aussi, dès 1841, Robinson (3) s'était résolu à chercher Gennath beaucoup plus à l'ouest, près de la tour Hippicus. Mais s'il raisonnait assez

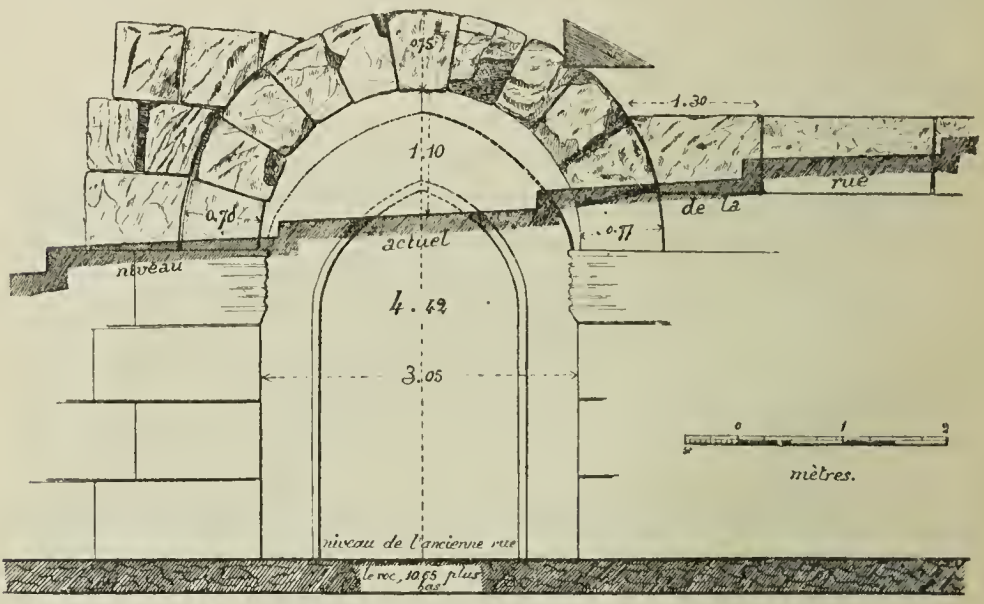
(1) Les exemples d'une telle disposition des portes dans les murailles antiques sont trop fréquents pour qu'il soit nécessaire de fournir ici des références spéciales. Il y a seulement quelques années, c'était encore le cas de toutes les portes de l'enceinte musulmane à Jérusalem, dont plusieurs aujourd'hui ont été modifiées.

(2) Cf. dans ZIMMERMANN *Restaurirte Stadtpläne*.

(3) *Palästina*, vol. III, p. 212 ss. (éd. de 1856).

juste au point de départ, son tracé, que ne justifiait aucun détail archéologique, demeurait dans l'ensemble très fantaisiste. Ce n'était assurément pas le moindre de ses inconvénients, pour beaucoup de critiques, d'englober le Saint-Sépulcre, et il ne rencontra qu'un crédit fort limité. Lewin en 1863 et de Saulcy en 1865 (1), par des arguments divers, aboutirent les premiers, je crois, à un tracé hypothétique de la deuxième enceinte que les découvertes ultérieures devaient en partie confirmer et qui fixait la porte Gennath au point où l'avait cherchée Robinson.

Vers 1860, Pierotti (2) pratiquait une fouille sommaire sous l'arc antique dont nous avons parlé; mais la connaissance exacte du monument ne devait être acquise qu'après l'exploration complète et les descriptions soigneuses de Warren en 1869 et Schick en 1892 (3). L'ar-



Le sous-sol d'après *Recovery*....., face, p. 274.

cade, dont on voit dix voussoirs, en a onze. Les retombées du plein-cintre sont supportées par des blocs moulurés placés en manière de chapiteaux un peu en saillie sur les pieds-droits de la porte. Trois assises superposées de blocs plus longs que hauts donnent aux montants une élévation de $2^m,25$; le seuil est établi sur des décombres et le rocher n'a été atteint que $10^m,65$ plus bas, soit à $13^m,97$ sous le niveau

(1) Le premier dans *The Siege of Jerusalem;* le second dans son *Voyage en Terre Sainte*, II, 43 ss.

(2) *Topographie ancienne et moderne de Jérusalem*, p. 159.

(3) S. W. P., *Mem. Jerusalem*, pp. 234 s.; *Quarterly Stat.* 1892, pp. 186 s.; cf. *Recovery*, pp. 274 ss.

actuel de la rue. La hauteur totale de l'ouverture est de $4^m,42$, sa largeur entre les montants $3^m,05$. Sous l'arche primitive on a construit à une époque plus récente un arc en tiers-point qui n'a pas été étudié en détail et qui est aujourd'hui détruit (1).

Il est manifeste que cette porte même dans sa construction la plus ancienne ne peut avoir figuré dans l'enceinte contemporaine des premiers rois de Juda. Les ingénieurs anglais n'ont pu relever aux alentours aucun débris de muraille antique, et si quelques assises de même appareil sont visibles à la hauteur de l'arc, elles le rattachaient sans doute à un édifice de cette même période romaine ou byzantine qui est accusée par les caractères de la porte (2). Il faudra donc chercher ailleurs la porte Gennath.

Puisque l'archéologie semble muette, demandons aux détails topographiques d'éclaircir pour nous la pensée de Josèphe. Destiné à couvrir toute la région septentrionale par rapport à l'ancienne ville, le mur nouveau devra apparemment s'amorcer aussi près que possible de l'angle nord-ouest, couvert, dans les derniers jours de la ville, par la tour Hippicus, mais protégé sans doute jadis par quelque édifice antérieur. Lorsqu'on examine le relief du sol en cette région, il est facile de constater, même de nos jours, malgré l'entassement des décombres et des constructions modernes, l'arête étroite qui fait le passage entre les deux parties de la grande colline. Elle coïncide presque exactement avec le débouché de la ruelle tortueuse ḥâret Istamboulîyeh sur le Meidân el-Khalîl. C'est bien là qu'on aimerait à situer le mur comme dans la position stratégique la plus favorable. Cherché plus à l'ouest sur la pente qui descend vers l'ou. er-Râbâby, il aurait évidemment son point d'attache sur la tour Hippicus, et d'après Josèphe c'est le fait de la troisième enceinte. Reporté vers l'est, le point naturellement vulnérable causé par son incidence sur la muraille ancienne se trouvera plus exposé encore sous le sommet proéminent de la colline occidentale : à moins qu'on ne le mette à couvert de ce côté en le reculant assez loin le long de la petite vallée transversale pour qu'il ne soit plus dominé d'aussi près; mais on n'a pas oublié les inconvénients d'une telle situation.

Revenons d'ailleurs à l'historien et voyons comment son récit s'accorderait avec les vraisemblances que nous venons d'établir. Dans son

(1) Il semble s'être effondré durant les travaux de 1892; cf. *Quart. St.*, *loc. c.* C'est dans le dessin de *Recovery*, fac. p. 274, que cet arc est le plus visible.

(2) Il n'y aura donc aucune difficulté à la considérer comme une des portes qui s'ouvrent à l'extrémité méridionale de la colonnade centrale d'Ælia, dans le plan de la ville d'après la mosaïque de Mâdaba.

obscurité, ou plutôt dans son laconisme, tout ce qu'on peut d'abord en attendre est qu'il n'aille pas à l'encontre de l'hypothèse provisoire. Lui affirme donc que Gennath était une porte septentrionale de l'ancien mur, ouvrant sur des jardins — cela du moins paraît résulter de son nom ; — que c'était une porte située de telle façon que le mur partant de là enveloppait le côté nord de la ville. Comme d'autre part on place volontiers une porte de rempart à l'abri d'une ou de plusieurs tours, il n'y a aucune invraisemblance à ce que celle-ci ait été défendue par le voisinage d'Hippicus ou de ses antécédents.

D'après Josèphe, *J. B.*, V 2 2, les jardins occupaient la région s'étendant au nord de la ville et la tradition chrétienne, d'accord avec les données évangéliques, a placé dans le jardin de Joseph d'Arimathie, au nord-ouest de la cité, le sépulcre où Jésus fut enseveli. La porte ouvrant sur ces jardins est donc bien en situation au point même où nous cherchions tout à l'heure l'amorce du second mur, à l'extrémité méridionale de la colline dont ils couvraient le sommet et les pentes. Cette argumentation toute *a priori* a reçu une confirmation très heureuse par la découverte en cet endroit d'un pan de muraille antique.

En 1886, l'administration municipale faisait exécuter aux abords de la citadelle quelques travaux pour embellir la place du Mauqâf, paver à neuf les rues qui y aboutissent, établir des égouts et créer des trottoirs. D'autres opérations dues à l'initiative privée coïncidèrent avec celles-ci dans la même région. Il en résulta une découverte importante, aussitôt signalée par M. le Dr Selah Merrill (1). On mit à jour, sous la place devant l'entrée de la caserne (2), une série de citernes et de « maisons anciennes ou de magasins » d'une « construction excellente ». A l'extrémité nord du Mauqâf, dans l'alignement de la rue Chouaïqat 'Allân, un mur « en grandes pierres de taille » percé de portes se prolongeait d'est en ouest jusqu'à l'entrée de la rue Istambouliyeh, où il était rencontré obliquement par un mur beaucoup plus puissant et dont quelques blocs énormes étaient appareillés à refend. Après une interruption peu considérable, la ligne de ce mur était recouvrée plus au nord sur une étendue d' « environ trente mètres ». Deux à trois assises demeuraient partout en place, les blocs rappelant par leur forme et leurs proportions les meilleures parties de la « Tour de David ». A l'extrémité méridionale, un angle de construction massive, disposée en talus comme un revêtement d'escarpe, fut découvert en même temps; il semblait avoir couvert l'angle d'incidence de la muraille sur l'enceinte primitive. La connaissance de ces débris, qui

(1) *Quarterly Stat.* 1886, p. 21 s., où est puisée la description donnée ici de ces restes.
(2) Voir le croquis de la page 40.

furent détruits ou remblayés bientôt après, était décisive dans la question du point de départ du second mur.

L'année suivante, M. le Dr Schick entreprit de pousser plus loin la recherche et de vérifier surtout le raccord de cette muraille à la citadelle. Quelques sondages dans le fossé montrèrent vite que la tentative était vaine, le mur ayant dû être ruiné de fond en comble lorsqu'on avait creusé le fossé destiné à couvrir la forteresse hérodienne, tout au moins quand ce fossé a été modifié dans la période musulmane (1). Les travaux exécutés alors ne permirent pas de constater s'il avait existé ou non un fossé en avant de cette muraille.

En 1900, durant la construction de l'Université orthodoxe du couvent de S.-Dimitri en face de l'hôpital grec, le rocher fut trouvé presque à fleur de sol le long de la rue Istamboulîyeh. Au contraire, en avançant vers l'est, on constatait un décrochement du sol beaucoup plus brusque que la pente générale de la colline. Un vaste système de voûtes médiévales avait été établi dans cette énorme dépression (2) : on se contenta d'asseoir dessus le nouvel édifice et aucun sondage méthodique ne put être pratiqué. Aurait-on là un indice du fossé? Il serait en parfaite relation avec les vestiges du mur relevés naguère par M. Schick à l'angle nord-ouest de la rue ḥaret el-Maouâzîn et plus à l'est au débouché de cette rue sur la *rue des Chrétiens* (3). En tout cas l'hypothèse parfois émise que le réservoir Ḥammâm el-Batrak serait une partie de l'ancien fossé (4) paraît écartée aujourd'hui, au moins en tant qu'il s'agit du dernier état des fortifications de la ville antique sur ce point.

Mais si on peut considérer comme pleinement acquise par ces découvertes la situation de la deuxième enceinte au point de départ, la localisation précise de la porte Gennath demeure néanmoins un problème que nulle donnée archéologique n'a permis jusqu'ici de résoudre avec certitude. En se fondant sur des vraisemblances solides on pourra, il est vrai, la déterminer d'une manière très satisfaisante dans la courtine qui, au temps de Josèphe, reliait les deux tours Hippicus et Phasaël (5).

(1) *Quart. Stat.* 1887, p. 217 s. Les plans détaillés que publiait alors M. Schick donnèrent lieu à un échange d'observations entre lui et M. Merrill qui défendait son tracé légèrement différent. La controverse aboutit à la publication d'un nouveau plan sur lequel les deux levés étaient reportés, *Quart. St.* 1888, p. 64. L'écart vraiment peu considérable a été du reste mieux justifié en faveur de M. Schick par les explications qu'il a fournies de cette divergence, *ibid.*, p. 62 s.

(2) Cf. *R. B.* 1900, p. 118.

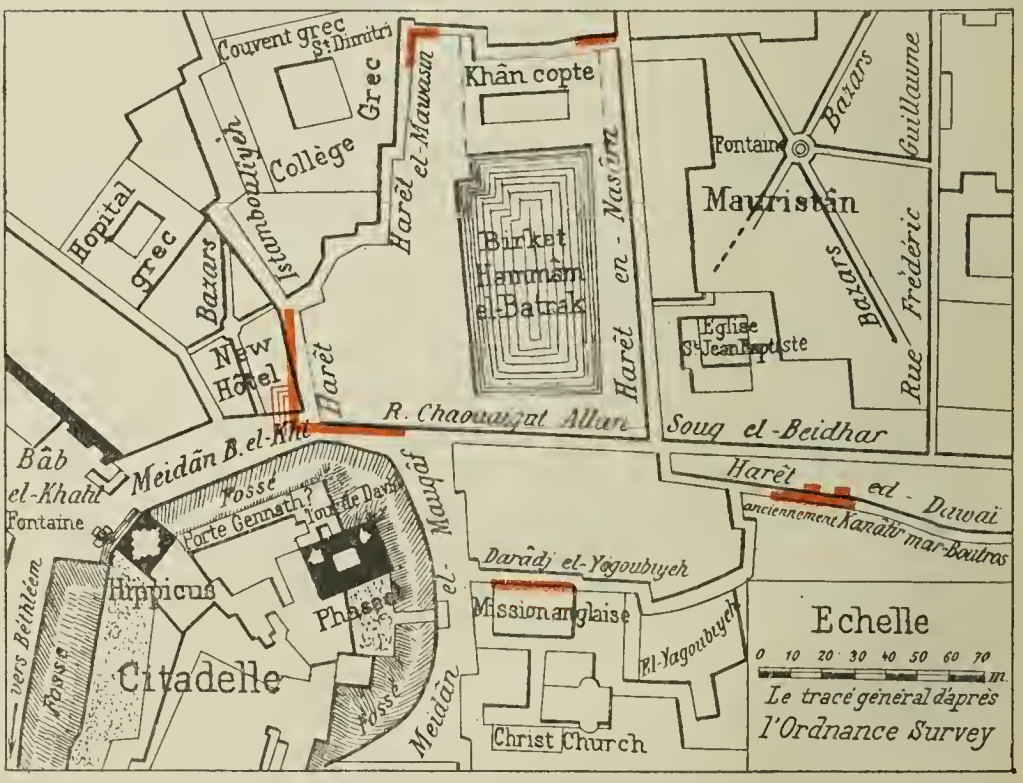
(3) *Quart. Stat.* 1887, p. 219; 1893, p. 192, etc.

(4) Elle a été formulée tout récemment encore par M. Cl.-Ganneau, *Quart. St.* 1901, p. 298.

(5) Cf. Schick, *ZDPV.*, VIII, p. 272 et pl. VIII; voyez aussi *op. cit.*, XIII, p. 35 et pl. I, une modification.

Là, en effet, elle se trouvait protégée à l'ouest par Hippicus et à l'est par les premiers saillants du second mur qui la laissait en dehors de sa ligne, et antérieurement par quelque tour établie sur l'emplacement de Phasaël. Elle était conservée comme porte extérieure de la ville et on comprend qu'elle ait pu être prise comme repère dans la description de l'historien, de préférence aux grandes tours.

Dans cette voie, faudrait-il tirer parti des légendes turques affirmant



l'existence de portes murées, de passages mystérieux et inexplorés dans la citadelle (1)? Les deux portes anciennes signalées par les officiers du *Survey* dans les sous-sols de la forteresse et dans la tranchée hors des remparts (2) datent probablement du Moyen-Age et sont en tout cas trop peu en situation pour qu'on puisse songer à les rapprocher de Gennath. La mention par Josèphe (*Guerre*, V 7 3) d'une « porte par où l'on introduisait l'eau dans Hippicus » offre un intérêt plus précis, Robinson y trouvait un argument décisif pour Gennath (3). Sans attri-

(1) Robinson, *op. cit.*, I, 309.

(2) *Ordnance Survey*, p. 47 s.; pl. III et XIX, 4.

(3) Il voyait d'ailleurs dans ce passage de l'historien une nouvelle description de la seconde muraille — description bien imprécise en tout cas et dont l'étude ne fournirait quelque résultat qu'après des développements trop longs pour être abordés ici.

buer à cette donnée une importance aussi capitale, il convenait pourtant de la relever.

On voit quelle est la valeur de la solution adoptée par de sérieuses autorités contemporaines. Il faudra cependant tenir compte d'un retour d'angle possible dans la marche du second mur pour venir s'attacher au premier un peu plus à l'orient. Sans même recourir à cette hypothèse, on devra se demander si la porte en question ne fut point alors comprise dans la nouvelle enceinte, ce qui tendrait à la rapprocher sensiblement du point où la fixait naguère M. de Vogüé sur une ouverture pratiquée dans un débris de la première muraille découvert à cette époque, sur la rue ḥ. eḍ-Ḍawaï (1).

LE SAINT-SÉPULCRE.

Le point capital dans le tracé de la deuxième enceinte est de déterminer son rapport avec le Calvaire et le Saint-Sépulcre. C'est là que doit porter maintenant l'examen avant toute tentative de relier entre eux les deux points extrêmes, la porte Gennath et l'Antonia.

Le gouvernement russe achetait d'un prêtre copte en 1859 (2) un emplacement où il se proposait d'établir une mission. Situé non loin du Saint-Sépulcre à l'orient dans l'angle des rues ed-Dabbâghîn et khân ez-Zeit, ce terrain bordé de quelques masures avait attiré déjà l'attention des chercheurs : des indices relevés par le consul de Prusse, E. Schultz, dès 1845, faisaient soupçonner qu'il recélait les ruines des propylées de la grande basilique constantinienne. La mission russe se fixa en 1860 dans une position plus avantageuse au nord-ouest de la ville. Cependant l'ingénieur Pierotti (3) fut chargé de pratiquer des fouilles dans le champ précédemment acquis. Il mit à jour des restes de constructions qu'il caractérisait : « un angle de mur hérodien qui appuyait sur le mur salomonien (4) ». L'année suivante, M. de Vogüé

(1) *Le Temple...*, p. 112.

(2) Le prof. Guthe, qui avait fourni une information un peu différente, *ZDPV.*, VIII, 247, emprunte cette donnée, *ibid.*, XII, 6, note 1, à l'auteur russe B. Manssurov.

(3) Guthe en a fait, je ne sais pourquoi, un « Français », *ZDPV.*, VIII, 247; peut-être est-ce parce que le Dr Ermete Pierotti — ancien ingénieur du génie sarde —, pour écrire sa *Topographie ancienne et moderne de Jérusalem* (Lausanne, 1869), a cru devoir se servir de notre langue, quitte à la maltraiter à peu près autant que les données historiques et archéologiques de son sujet.

(4) Pierotti, *Topographie ancienne...*, p. 160. Et il ajoute : « Messieurs Ernest Renan et le comte Melchior de Vogüé, deux membres de l'Institut de France, s'approprièrent cette découverte qui m'appartient; M. de Saulcy dénonça cette action et revendiqua la découverte pour moi à qui elle appartenait, et je serai toujours prêt à la défendre, car elle est à moi et à

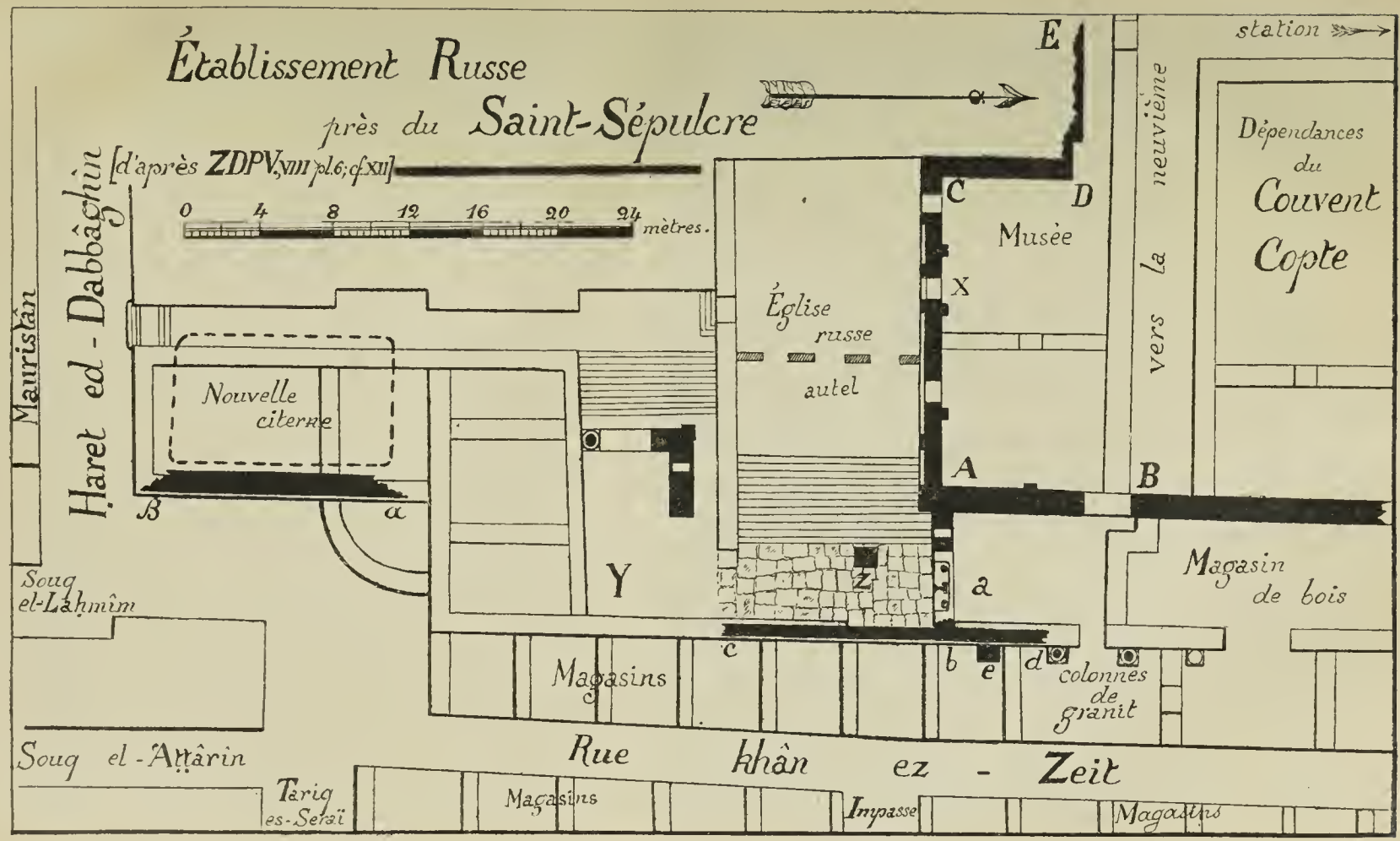
reprenait à ses frais les recherches abandonnées par Pierotti et ajoutait notablement aux premières découvertes (1). Les travaux de M. Clermont-Ganneau en 1874 auraient fourni des éléments nouveaux beaucoup plus importants que les quelques sondages de M. Wilson en 1864 et de M. Conder en 1872 (2); mais la publication définitive en devait être malheureusement retardée presque d'un quart de siècle (3). Entre temps, un déblaiement total était exécuté de 1882 à 1883 par l'archimandrite Antonin, avec les subsides que la munificence du grand-duc Serge Alexandrowitsch fournissait à la société russe de Palestine. Le journal des fouilles et le relevé des ruines furent publiés dans l'organe périodique de cette société, *Palestinskij Sbornik* (t. III, 1884), et analysés en détail par le prof. Guthe dans la revue allemande du *Palæstina Verein* (t. VIII, 245 suiv.). Un édifice nouveau, construit par des architectes russes, recouvrit ces débris vénérables en les respectant scrupuleusement. Tandis qu'on en poursuivait la construction, M. le Dr Schick obtint de pratiquer sur plusieurs points des fouilles nécessaires pour acquérir une connaissance plus précise du sol environnant et jeter ainsi sur les ruines un jour très favorable à leur intelligence correcte. Les travaux ultérieurs accomplis en ce quartier ont produit des informations nouvelles, enregistrées au fur et à mesure de la découverte dans les diverses revues palestinologiques. Elles ont éclairci singulièrement le problème obscur des constructions de Constantin au Saint-Sépulcre; cette question toutefois doit être traitée à part. Mais il en est résulté aussi un tracé de la seconde enceinte assez justifié dans son ensemble pour rallier aujourd'hui les plus sérieuses adhésions; et ce tracé favorise l'authenticité des sanctuaires de la mort et de la résur-

moi seul » (*loc. c.*). *Pace boni viri*, j'ai cité toute son énergique revendication. On peut voir néanmoins dans *Le Temple...*, p. 117, que M. de Vogüé, trop gentilhomme pour usurper le mérite d'autrui — qui ajouterait d'ailleurs peu au sien —, a laissé intacte la gloire du Dr Ermete Pierotti. Tout au plus pourrait-il être coupable, en mentionnant les travaux russes antérieurs aux siens, d'avoir ignoré le nom de l'ingénieur qui les dirigeait. Lorsque Renan (*Vie de Jésus*, p. 416, d'après de Vog.) se référait à ce propos à son confrère de l'Institut, c'est sans doute que, peu versé dans les questions palestinologiques, il ignorait le Dr Pierotti dont ni la *Topographie*, ni la *Jerusalem explored* n'étaient encore publiées. Quant à la revendication de M. de Saulcy, à laquelle Pierotti fait allusion, si je comprends bien les passages du *Voyage en Terre Sainte*, II, 44, où elle est contenue, elle est le fait d'une distraction assez curieuse, car les « fragments d'une très ancienne muraille, mis au jour par les fouilles de Pierotti, et existant encore sur le côté oriental du terrain vague des chevaliers de Saint-Jean », se rapportent à une tout autre trouvaille du topographe jaloux (cf. *op. c.*, à la même page 160), qui n'a été visée ni par de Vogüé ni par Renan.

(1) *Le Temple...*, p. 117 s.

(2) *Ordnance Survey of Jerusalem*, p. 74, et *Surv. of W. Pal. Mem. Jerus.*, p. 251 ss.

(3) *Archaeol. Res.*, I, 85 ss. (1899).


Établissement Russe
près du Saint-Sépulcre
[d'après ZDPV, VIII pl. 6; cf. XII]
0 4 8 12 16 20 24 mètres.
WIND
E
station
C
D
Musée
X
Église russe
autel
Dépendances du Couvent Copte
vers la neuvième
A
B
a
Y
Z
Magasin de bois
Mauristân
Haret ed-Dabbâghîn
Nouvelle citerne
β
α
Souq el-Laḥmîm
c
b
e
d
colonnes de granit
Magasins
Souq el-Aṭṭârîn
Rue khân ez-Zeit
Ṭarîq es-Seraï
Magasins
Impasse
Magasins

rection de Notre-Seigneur, qu'il laisse en dehors de la ville ancienne.

Voyons donc tout d'abord les faits :

A 110 mètres à l'orient de l'édicule du Saint-Sépulcre on peut voir dans l'établissement russe un groupe de ruines fort complexes (1). Un gros mur AB se développe du nord au sud sur une longueur de près de 10 mètres. Il est formé de deux ou trois assises de blocs à refend dont les dimensions varient de $0^m,70$ à 2 mètres. L'assise inférieure repose sur le roc vif dressé en escarpe de $0^m,80$ de hauteur et dont on a eu soin de régulariser la crête au moyen de blocs plus petits, sans refend, et par des entailles où sont encastrées les pierres d'appareil; une petite plinthe en forme de gorge raccorde le plan de la muraille à celui de son soubassement. Le refend, très soigné malgré le mauvais état de conservation des pierres, a en moyenne $0^m,05$ de large et $0^m,009^m$ à $0^m,01$ de profondeur. Le champ de la pierre, quoique très bien travaillé, présente presque à chaque bloc des séries de cavités carrées qui attestent par leur répartition et les traces de métal qu'on a pu y relever l'existence d'un revêtement probablement de marbre (2).

Un autre mur AC court d'ouest en est et vient tomber sur l'extrémité méridionale de AB en formant au point A un angle légèrement ouvert. Les fouilles ont montré que sa base repose également sur le rocher, mais il n'a qu'une seule assise de blocs à refend. Au-dessus la muraille en petit appareil lisse se rétrécit; elle est flanquée de pilastres qui s'élèvent à l'aplomb du socle monumental auquel elle-même se raccorde par une assise peu élevée de blocs taillés de manière à former une plinthe en biseau. On a comparé cette construction à l'enceinte du Ḥarâm d'Hébron et à un débris du mur nord-ouest au Ḥarâm ech-Chérif (3). Pour légitime que soit ce rapprochement, il ne doit pourtant pas être exagéré; l'analogie du procédé technique laisse place à de nombreuses différences dans l'exécution : le travail est moins fini, l'appareil moins soigné, l'écartement des pilastres en saillie est loin surtout d'avoir la même régularité. Il est donc légitime de considérer cette partie supérieure de la muraille comme ne faisant pas nécessairement corps avec le soubassement. Quant à ce dernier, il offre une similitude parfaite avec le mur AB.

Trois ouvertures ont été ménagées dans le mur méridional; il se pourrait toutefois que x seulement fût une porte primitive. Le mur du sud au nord n'a qu'une ouverture, large de 2 mètres. Quelques

(1) Voir le croquis de la page précédente.

(2) La remarque avait déjà été faite par M. Clermont-Ganneau, *Archaeol. Res.*, I, 91.

(3) Cf. Mgr de Vogüé, *Le Temple...*, p. 119; Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, IV, 273, note.

menus détails donneraient même à penser qu'elle a été pratiquée après coup dans la muraille préexistante.

A l'intérieur les parois des deux murailles sont faites d'un même appareil lisse en blocs rectangulaires ou cubiques de proportions médiocres, qui portent aussi des traces de placage.

Un retour d'équerre dans la muraille forme à l'orient de la ligne AB

Angle A vu du sud, avant la restauration. (Cl. *R. B.* 1896, p. 329.)

un angle qui n'est pas tout à fait droit. Le mur dans cette direction a $1^m,15$ de large; son appareil est assez semblable à celui du gros mur auquel il est lié. Il n'a plus que 2 mètres de longueur et s'interrompt avant d'avoir atteint le bord d'un seuil de porte antique, *a*, dont l'autre extrémité était accostée par un saillant aujourd'hui ruiné en partie, bien visible toutefois encore sur le front d'un autre mur, *bc*, sur lequel s'appuie la construction moderne. A en juger par la partie laissée à découvert, *bc*, avec son appareil régulier en assises de $0^m,58$ de hauteur formées de blocs sans refends ni ciselures mais parfaitement travaillés, n'offre aucun rapprochement avec tout ce que nous venons d'étudier. Il était continué au nord, de *b* en *d*, par une construction barbare faite de matériaux anciens, noyée maintenant dans une muraille neuve.

Sur le front de ce mur à l'orient se trouvaient un pilastre *e*, de construction massive en vieux matériaux qui n'a pu être conservé, et trois colonnes de granit noir dressées sur de grands socles et formant avec le pilastre un alignement du nord au sud parallèle au mur AB.

Aussi bien le mur que l'alignement des colonnes se prolongent au nord beaucoup au delà de l'établissement russe, à travers les échopes

L'arc vu de l'ouest, depuis la restauration.

et les habitations qui bordent la rue khân ez-Zeit à l'occident. Mais tandis que la colonnade est actuellement connue au n. jusqu'à l'angle septentrional de la rue ḥâret el-Khanqah à son débouché sur khân ez-Zeit, la muraille au contraire cesse avant même de toucher au cou-

vent grec de Saint-Caralambos en bordure sur la rue d'el-Khanqah au sud. D'après les observations de M. Schick, elle formerait à ce point un retour d'équerre vers l'ouest, parallèle au mur AC dont il a été question plus haut.

Le mur D qui tombe perpendiculairement sur cette ligne AC n'est visible aujourd'hui que dans sa partie supérieure. L'archimandrite Antonin lui a attribué une « haute antiquité » et l'a mis en rapport avec ABC. La muraille DE a beaucoup moins d'importance; elle est

Vue d'ensemble prise de Y.

fondée sur un dallage, et ce qui en est demeuré apparent accuse à tout le moins une retouche médiévale.

Un vaste dallage établi immédiatement sur le roc s'étend autour de l'antique porte *a*. Il se développe assez loin au sud, et l'on trouve à une quinzaine de mètres dans cette même direction un arc évidemment remanié dans sa structure mais dont tous les détails trahissent néanmoins l'origine byzantine. S'il a eu primitivement deux baies (1), quelles étaient sa première disposition et son ornementation complète?

(1) Comme l'archimandrite Antonin proposait, semble-t-il, de le concevoir (d'après *ZDPV.*, XII, 13); M. Schick, au contraire (*ibid.*, p. 14), admettrait plus volontiers une seule baie, tandis que M. de Vogüé en aurait préféré trois (*Le Temple...*, p. 120); cf. *ZDPV.*, VIII, 257.

Les fouilles n'ont pas permis de le décider avec certitude et je ne veux pas m'attarder ici davantage autour de cet intéressant débris.

L'arcade est sans connexion apparente avec les murailles situées au nord, et si elle a jamais eu une relation avec la ligne *bc*, on ne l'a du moins pas constatée. La différence de niveau entre les dallages au nord et au sud du mur AC et autour de la porte *a* était rachetée au sud de cette porte par des escaliers nettement indiqués dans une vue de la vieille muraille à l'angle A publiée par M. Clermont-Ganneau (1); ils ont été restaurés avec luxe.

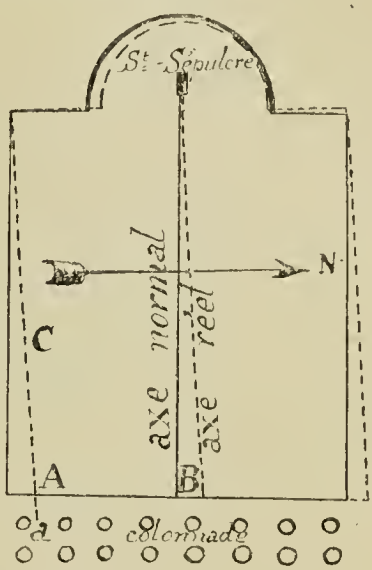
D'après le savant archimandrite qui dirigea les travaux de déblaiement, on pourrait reconnaître dans cet ensemble de ruines un débris de la deuxième enceinte utilisé, quand la muraille était devenue inutile et d'ailleurs avait été ruinée, dans les travaux de Constantin aux abords du Saint-Sépulcre, retouché à l'époque du royaume latin de Jérusalem et modifié enfin par de toutes récentes constructions. Et il faut avouer que ces attributions diverses étaient fondées sur des données archéologiques assez solides. Il faudrait, pour en faire la preuve, pouvoir donner des plans détaillés et des reproductions des ruines. Notre intention était de les étudier à nouveau. Nous sommes obligés de dire que la demande que nous avons adressée à la Société russe de Palestine n'a pas été honorée d'une réponse. Le rapport des différentes murailles ABCD et la similitude de leur construction dans les parties primitives permettent de les considérer comme les restes d'un même édifice d'origine antérieure à l'époque constantinienne. Aussi bien, si les architectes de Constantin bâtirent eux-mêmes cet angle de muraille, pourquoi auraient-ils adopté un autre mode de construction que dans les parties supérieures? pourquoi l'avoir érigé à grands frais en matériaux magnifiques et d'un travail très fini pour le dissimuler ensuite sous un revêtement de métal ou de marbre? pourquoi surtout ne l'avoir pas mis dans le même axe que leur monument? On a dit, il est vrai, sur ce dernier point, qu'ils avaient voulu mettre cette façade à l'alignement de la grande colonnade d'Ælia; mais cela paraît vain, car il suffisait alors de déplacer d'une quantité peu notable l'axe général de leur édifice, à peu près comme l'indique le schéma ci-contre. L'orientation en était à peine modifiée et l'on sait quelle latitude on se donnait en ce temps-là avec une loi que l'usage a rendue beaucoup plus stricte.

Ce sera assez pour le moment d'avoir isolé ces murailles des constructions byzantines. Il n'a jamais été sérieusement question de les

(1) *Archaeological Researches*, I, 89; cf. *Quart. Stat.* 1888, fac. p. 60.

tenir pour romaines; nous examinerons ailleurs leur rôle nouveau dans le monument le plus grandiose de la Jérusalem chrétienne.

On considérerait volontiers le mur *bc* comme d'origine byzantine ou romaine; les colonnes de granit le sont en tout cas sans aucun doute et nous l'avons dit déjà du grand arc. Reste le seuil de porte *a*, qui semble décidément faire corps avec l'édifice antérieur même à Ælia et appartenir comme lui aux premiers travaux sur ce point. Sa présence, difficile à justifier dans l'ordonnance générale de la basilique de Constantin, se conçoit plus mal encore au temps où la colonnade d'Ælia se dévoloppait tout à côté; tandis qu'on se l'explique sans effort comme une porte de la seconde enceinte de la Jérusalem juive. On remarque en effet, d'après la forme du seuil, que les battants de cette porte se repliaient au sud, indiquant ainsi normalement que ce n'était point l'extérieur du rempart. Il n'y a dès lors qu'à restaurer sur cette indication quelque part au sud une seconde ouverture orientée à l'ouest et donnant passage à angle droit sur l'axe de celle-ci, pour avoir constitué une entrée fortifiée normale, sur le modèle de nombreuses portes des villes antiques; *a* n'en sera plus que l'issue intérieure. Cette idée surgissait au premier examen; mais où placer l'entrée extérieure? Un vieux pilastre *z* et les degrés dans le roc en face à l'occident semblent dès l'abord très favorables à la tentative de l'établir juste sous l'angle A, coupant brusquement à angle droit le passage de la porte (1). Si au contraire l'escalier devant une entrée — dont rien ne dit cependant l'importance spéciale — paraît un obstacle, on pourra développer le passage en reportant son retour d'angle même aussi loin au sud que l'arc byzantin. M. de Vogüé a écrit : « Il est évident que cette porte est bien postérieure au fragment de l'enceinte, mais tout fait supposer qu'elle aura été construite sur l'emplacement de l'ancienne entrée de la ville...; presque toutes les villes dont la fondation remonte aux époques antiques offrent ainsi l'exemple de portes successivement rebâties



(1) Telle paraît avoir été l'opinion d'ANTONIN d'après GUTHE, *ZDPV*, VIII, 255, analysant le *Palestin. Sbornik*. Le pilastre *z* n'a pu être conservé.

sur le même emplacement » (1); et cette hypothèse ne se heurte à aucune objection décisive.

Ainsi compris, ces restes se raccordent et prennent un sens, ABCD seront les débris d'un saillant extérieur destiné à couvrir l'entrée et à protéger un point faible de la muraille qui aura sur ce point une marche du nord au sud, laissant le Calvaire et le Saint-Sépulcre à une centaine de mètres à l'ouest.

Avant de quitter le terrain russe, il faut relever un dernier détail qui serait d'une haute importance s'il avait été plus solidement établi et s'il n'était désormais impossible de le contrôler (2). Au carrefour des rues khân ez-Zeit, ḥâret ed-Dabbâghîn, Souq el-Laḥmim et Tariq es-Seraï, la muraille orientale de l'établissement coïncide à peu près avec un vieux mur découvert en 1888 en creusant une citerne. M. Schick (3) en a donné une courte description avec un croquis évidemment théorique d'où il appert que ce mur, courant du nord au sud et bâti avec ce *fruit* ou retrait dans la superposition des assises qu'on observe en d'autres murs d'enceinte, doit être une œuvre « byzantine, avec quelques pierres juives »; c'est une « reconstruction » avec d'anciens matériaux. Et le savant observateur signale aussi d'autres blocs « vraiment judaïques avec refend » et « les plus considérables » parmi tous ceux qui gisaient dans la tranchée au pied de ce mur restauré que la *rumeur* publique du temps déclarait, paraît-il, un débris de « l'ancien mur de la ville ». La rumeur se trompait sans doute; on aimerait pourtant à en avoir la preuve démonstrative et M. Schick a montré seulement que ce trop prompt enthousiasme avait pour une fois un fondement sérieux. La ligne de mur αβ empruntée au plan du *Quarterly Statement* fournit précisément la direction exigée par l'interprétation précédente des autres ruines pour la marche de l'enceinte.

En même temps que le mur reconstruit dont je viens de parler on découvrit, en établissant la façade méridionale de l'édifice russe, un autre pan de « vieille muraille massive » que M. Schick a cru cette fois pouvoir considérer comme « le mur antique ou juif, probablement posé sur une escarpe de rocher, car non loin de là, à l'orient, le roc émerge au-dessus du sol » (4). Il a fallu arracher ce débris, et comme il n'a pas été localisé sur les plans, ni son étude détaillée davantage, on ne saurait aujourd'hui en tirer aucun parti positif. Sa

(1) *Le Temple...*, p. 120.
(2) Une partie seulement du mur qui va être décrit est demeurée apparente.
(3) *Quarterly Statement* 1888, pp. 57 ss., avec plan et coupes.
(4) *Op. sup. cit.*, p. 60.

présence était néanmoins fort utile à constater : c'est le lien le plus opportun entre ce qui vient d'être décrit et un autre vestige important de la muraille antique découvert dans les ruines du Mauristân. En 1893, lorsque les architectes allemands jetaient les fondements nouveaux du temple évangélique impérial qui a succédé à Sainte-Marie-Latine, ils s'aperçurent que l'église médiévale avait été posée presque sans fondations sur les décombres. On n'atteignit le rocher qu'à la profondeur moyenne d'une dizaine de mètres sous le niveau actuel. A peu près exactement dans le grand axe de l'église on rencontra un mur puissant, $\gamma\delta$, orienté d'ouest en est, mais par malheur en fort mauvais état. Les parements avaient été arrachés de place en place et il ne restait plus que le noyau central de la maçonnerie. Dans les parties sauves on voyait un appareil soigné en grands blocs, la plupart à refend. Sa base ne plongeait pas jusqu'au rocher dont elle était isolée par 3 mètres environ de terre mêlée de débris. Malgré cela, on n'hésita point dès lors à le considérer comme un reste de la seconde enceinte et Guthe, en signalant la découverte (1), acquiesçait volontiers à cette attribution courante à Jérusalem pour tous ceux qui virent la muraille. On peut aujourd'hui l'estimer mieux fondée encore, et sans doute correcte, depuis que la ligne de cette même muraille a été prolongée notablement vers l'ouest, dans la partie grecque du Mauristân.

Quand on a voulu construire les magasins neufs qui bordent les rues Frédéric-Guillaume et ed-Dabbâghîn, on a constaté à l'angle de ces rues un amas énorme de démolitions et « une sorte de citerne dont la partie inférieure, à plus de 8 mètres sous le sol, était creusée dans le rocher, et la paroi méridionale, à 6 ou 7 mètres de la rue des Dabbâghîn, formée par le rocher sur une certaine hauteur, puis par des décombres et les débris d'un gros mur ($\eta\varepsilon$) en retrait sur la paroi de rocher (2) ». La jonction des deux lignes $\eta\gamma$ et $\alpha\beta$ n'était pas difficile à opérer. Les recherches de M. Schick (3) en ont augmenté la vraisemblance en démontrant le niveau beaucoup plus élevé du rocher à l'extrémité nord-est du bazar *des Bouchers,* rendant ainsi très probable l'existence d'une escarpe couronnée jadis par l'enceinte dont $\alpha\beta$ a utilisé les matériaux à nouveau.

Venons maintenant à des faits d'un autre ordre : l'existence d'hypogées juifs aux abords du Saint-Sépulcre.

(1) *ZDPV.*, XVII, p. 128; cf. Schick, *Quart. Stat.* 1894, pp. 146 s.
(2) *RB.* 1900, pp. 117 s.
(3) *Op. sup. laud.*

Sur l'axe précis de la basilique à l'ouest, derrière une cloison qui relie deux piliers de la rotonde, se trouve une petite chapelle syrienne. Quand on pénètre dans ce réduit, pour l'ordinaire obscur et désert, ce qui frappe tout d'abord c'est son apparente irrégularité, mais à l'observer mieux on en comprend l'ordonnance. Étroitement resserrées à l'orient, les parois divergent à mesure qu'elles s'enfoncent à l'ouest et se terminent de ce côté dans une abside largement ouverte. A la jonction de cette abside et de la muraille méridionale une entrée peu spacieuse donne accès obliquement, par sud-sud-ouest, dans une salle de dimensions restreintes et sans aucune symétrie. On s'aperçoit au premier coup d'œil qu'elle a été modifiée gravement par la construction du gros mur de la rotonde qui a enfoncé la paroi orientale et coupé la salle en écharpe. Partout ailleurs, du sol au plafond, apparaît le rocher. Depuis les recherches de M. Clermont-Ganneau en 1874 (1), on sait que ce réduit est une antique sépulture juive remaniée. Le hasard des travaux de construction l'avait fait découvrir à proximité du sanctuaire; la tradition chrétienne s'empara d'une partie du monument funéraire assez spacieux pour localiser la mémoire de Nicodème et de Joseph d'Arimathie près du sépulcre de Jésus.

L'objection quelque peu partiale et enfantine qui consiste à faire fond sur l'exiguïté de ces tombes pour n'y voir que des imitations maladroites de sépultures juives créées dans le dessein de justifier l'authenticité du Saint-Sépulcre, ne mérite pas d'être discutée. D'autres tombeaux d'ailleurs ont été découverts à quelque 70 mètres à l'est-est-nord de ceux-ci, dans le couvent copte adossé au flanc nord de la basilique.

En 1885, les moines coptes voulant installer chez eux une citerne pratiquèrent une excavation considérable, à peu près immédiatement au nord de ce qu'on nomme, dans le Saint-Sépulcre, la *Prison du Christ*. Le rocher fut atteint à 4 mètres environ au-dessous du niveau actuel de la cour, qui est à peine supérieur à celui de l'église : mais tandis que la tranchée était bordée sur trois côtés par des murailles, une paroi de rocher haute de 3 mètres se dressait à l'orient et une petite ouverture donnait accès dans une pièce sépulcrale heureusement intacte dans sa disposition primitive. Le projet d'une citerne en cet endroit fut abandonné et M. Schick, informé de cette trouvaille, en dressa un plan soigné. De son relevé accompagné d'une courte description il appert que l'hypogée se composait de deux salles : la pre-

(1) *Le Saint-Sépulcre et le tombeau de Joseph d'Arimathie.*

mière carrée, de 2 mètres de côté, haute également de 2 mètres, contient deux banquettes sans arcosolia. Dans la muraille opposée à l'entrée une porte plus basse conduit dans la seconde chambre réduite à un simple passage de moins d'un mètre entre deux banquettes parallèles, avec une troisième placée en travers contre la paroi du fond. M. Schick rapprochait cette disposition de ce qu'on peut observer dans les fameux Q°bour es-Salâṭîn. La situation de la porte et le relief actuellement connu du rocher lui permettaient de conjecturer que l'accès de l'hypogée était primitivement au sud-ouest par un escalier partant de la chapelle de la « Prison du Christ » où le roc affleure encore le dallage. Divers indices signalés dans son étude lui faisaient croire que d'autres sépultures existaient à côté de cette tombe si providentiellement conservée et qu'il n'hésitait point à déclarer d'origine juive. Il concluait d'une façon très légitime : « Grâce à cette découverte est désormais bien établi ce fait important qu'à l'époque juive il y eut réellement des tombes en cette région (1). »

Pour en avoir fini avec le résumé des faits il faudrait rappeler ce qui est actuellement connu touchant la configuration du sol aux alentours du Saint-Sépulcre : comment le rocher, qui est à peu de profondeur sous la rue ḥâret en-Naṣâra, à l'occident de la basilique, s'abaisse par une série d'escarpes et d'entailles au niveau du sanctuaire; comment aussi, après s'être relevé de quelques mètres au Calvaire, il retombe à un niveau légèrement inférieur qu'il conserve dans toute la région environnante, quoique criblé de coupures de tout genre, pour ne reprendre qu'au delà de khân ez-Zeit, à plus de 100 mètres vers l'orient, son inclinaison normale vers le Tyropœon. Entre le chevet de l'église grecque au Saint-Sépulcre et les constructions qui bordent à l'ouest la rue khân ez-Zeit, M. Schick avait cru naguère pouvoir indiquer le parcours d'un fossé antique dont il retrouvait la trace dans un alignement de citernes commençant au réservoir magnifique connu sous le nom de « Citerne de Sainte-Hélène », dans le monastère de Saint-Abraham sur la rue des Dabbâghîn, et se prolongeant par nord et nord-est à travers la grande citerne des Abyssins, la chapelle de Sainte-Hélène, les citernes du couvent copte, celles du couvent de S.-Caralambos et de l'hospice des Johannites jusqu'à l'embranchement de la rue el-Khanqah sur khân ez-Zeit. Ce tracé paraît interrompu en partie par la présence du rocher au nord et au sud de la chapelle de Sainte-Hélène constatée dans de récentes observations. Il faut donc apparemment renoncer au fossé, en

(1) *ZDPV.*, VIII, p. 173.

cet endroit du moins. Mais ce qu'on peut tenir dorénavant pour certain c'est que la crête du rocher, partout où elle a été vue, a été travaillée jadis, non dans une direction donnée ni avec la symétrie exigée par un dessein quelconque de fortifications à établir, mais dans les sens les plus divers et avec les décrochements de niveau qu'on peut remarquer toujours dans une carrière largement exploitée : la pierre en est extraite à plus ou moins de profondeur selon la qualité du banc entamé et dans telle direction où le transport peut être plus aisément accompli.

Il est vraisemblable qu'entre la Citerne de Sainte-Hélène et la grande citerne nouvelle située à l'entrée de l'établissement russe il n'est resté aucune paroi de rocher. On a donc sur le front septentrional de la muraille, depuis le couvent de Saint-Abraham jusqu'à l'angle de la rue des Dabbâghîn, une coupure profonde qui a pu lui servir de défense. A l'extrême nord du massif de constructions que nous avons étudié, au delà du couvent copte, l'existence du fossé demeure probable dans le couvent de Saint-Caralambos et l'hospice des Johannites, en tout cas les indices relevés à diverses époques par M. Schick — escarpe du roc, débris de muraille, situation de plusieurs citernes — demeurent certains en cet endroit (1). Sur le faîte du monticule dont le Calvaire occupe le bord occidental et le gros édifice ABCD, chez les Russes, à peu près le centre, la forme primitive du roc a été particulièrement modifiée par les citernes et les excavations de toute nature.

A relier cependant entre elles sur le terrain toutes les indications de nivellement enregistrées jusqu'ici au hasard des travaux en ce quartier, on constate une coupure plus accentuée et à peu près continue entre la basilique et les constructions qui bordent khân ez-Zeit. D'où l'idée d'un fossé traversant la plate-forme de la colline pour couvrir la forteresse. Devenu inutile dans le développement ultérieur de la cité, le fossé ne fut pas plus respecté que la muraille ; escarpe et contrescarpe formaient une carrière d'où sortirent probablement beaucoup des matériaux nécessaires sur ce point aux édifices de la ville romaine et chrétienne. Des citernes nouvelles ou transformées complétèrent le bouleversement sur cette ligne du rempart, sans toutefois en effacer toute trace.

Le parcours de l'enceinte au delà du quartier du Saint-Sépulcre offre moins de vivant intérêt. On a peu construit à neuf de ce côté ; par suite, les observations deviennent rares et imprécises. C'est aux abords de l'Antonia seulement que des recherches un peu plus systé-

(1) Cf. *ZDPV.*, VIII, 264 ss. et d'autres articles dans la même revue ou dans le *Quart. St.*

matiques ont pu être pratiquées. Cependant Pierotti signalait déjà en 1864 divers débris de construction antique le long de la Voie Douloureuse actuelle, notamment aux stations dites de Véronique et de Simon le Cyrénéen (1). Ces restes ont été étudiés plus complètement en 1895 au cours des restaurations accomplies par les Grecs catholiques à la *maison de Véronique*. La « maçonnerie fort ancienne » et les « très grandes pierres » signalées alors par M. Schick (2) présentaient les caractères qui ont servi à rattacher dans une même ligne les nombreux tronçons de la muraille relevés depuis la tour Hippicus. Il n'est donc point téméraire de supposer près de l'hospice des Johannites un brusque retour d'équerre et de prolonger le rempart d'ouest en est, soit en droite ligne jusqu'à la rue *Tariq el-Ouâdy,* soit obliquement par la pente de la colline jusqu'à la hauteur de l'église arménienne du *Spasme* en face de l'hospice Autrichien.

A partir de là on retrouve un point d'appui solide, car les travaux de M. Clermont-Ganneau en 1874 (3) semblent avoir déterminé, depuis l'hospice Autrichien jusqu'à l'Ecce Homo, l'existence de la contrescarpe du fossé qui isolait le mur du Bézétha et couvrait son point d'attache avec l'Antonia. A l'époque romaine, le fossé antique, n'ayant plus de raison d'être, devint une large rue (4) et au point où elle atteignait l'arête du Bézétha on éleva l'arc triomphal dit de l'Ecce Homo.

Le site de l'Antonia à l'angle nord-ouest du Ḥarâm n'est pas discutable, quelle que soit la difficulté d'en préciser l'exacte étendue et le rapport avec les constructions modernes. On a donc de sérieux motifs pour établir le passage de la seconde muraille parallèlement à la *rue du Vieux Sérail* (5) et à quelques mètres au sud, à travers l'établissement des Arméniens catholiques et celui des Derviches, jusqu'à la caserne.

*
* *

Nous venons de passer en revue les données archéologiques sur lesquelles on peut fonder aujourd'hui un tracé, relativement ferme,

(1) *Jerusalem explored,* I, 33 s.
(2) *Quart. Statement* 1896, p. 215.
(3) *Archaeological Researches,* I, 18 ss.
(4) Ç'a été aussi le cas du fossé qui protégeait au nord le mur d'Agrippa; la route carrossable moderne en suit le fond.
(5) *Tariq Seraï el-Qadîm;* c'est aujourd'hui le commencement de la Voie Douloureuse.

de la deuxième enceinte. On voit que ce tracé, dans sa marche générale, ne comporte pas d'*a priori;* il n'est établi ni dans le but d'éviter le Saint-Sépulcre, ni en vertu de considérations stratégiques ou exégétiques, mais par le raccord normal des tronçons de muraille homogènes et des vestiges de fossé retrouvés sur le sol. Resterait à montrer que la ligne de fortification ainsi obtenue n'implique pas la moindre invraisemblance dans son rapport avec le relief du sol, qu'elle satisfait aux exigences, d'ailleurs mal précisées, des documents historiques et de la Bible. L'argumentation tirée des faits serait corroborée d'autant; mais ce serait développer outre mesure une étude dont le but principal était d'examiner la relation de la muraille avec le Calvaire et le Saint-Sépulcre.

Est-ce à dire que le débat doive jamais être clos?... Il pourrait être du moins circonscrit. Faut-il désespérer que les théologiens et les exégètes indépendants s'appliquent enfin à l'étude des faits, au lieu de se retrancher toujours derrière une incertitude résignée, parfois un peu dédaigneuse? Les observateurs de surface ou peu au courant des faits archéologiques continueront sans doute de s'exclamer sur les zigzags de la ligne proposée et d'affirmer que la preuve a été faite d'un développement considérable de la ville au nord au delà même du Bézétha, sans prendre garde que les théories invoquées — celle de Robinson surtout, logique et bien appuyée — remontent haut dans le passé et ne sauraient prévaloir contre de récentes observations. Quelques-uns s'efforceront même d'excuser avec condescendance la faiblesse ignorante ou la pieuse fraude des gens d'Église, d'Eusèbe de Césarée entre autres, qui, au quatrième siècle, n'osèrent point braver le mécontentement des pèlerins ou le courroux du barbare néophyte impérial Constantin, en leur avouant qu'on ignorait le site exact des plus grands sanctuaires de la Rédemption (1). Et si un partisan des sanctuaires traditionnels s'efforce, pour les venger, de justifier *a priori* les zigzags du mur, de *réfuter* les adversaires depuis Thenius jusqu'au Rév. Gell, de faire enfin l'apologie de Constantin et de son panégyriste Eusèbe, la controverse, déjà diffuse, deviendra inextricable. Il y a donc tout intérêt à ce que la question soit placée sur un terrain strictement objectif où les hommes de science consentiront à en aborder l'examen par eux-mêmes. On sait d'ailleurs que le problème est très indépendant de la Foi et que son étude ne doit revêtir aucun caractère confessionnel. Par contre, cette étude requiert l'application des lois qui régissent toute investigation

(1) Rév. chan. F. Gell dans l'*Expository Times*, oct. 1901, p. 46 s.

historique précise et il n'est guère scientifique de considérer du même point de vue la plus capricieuse hypothèse et un raisonnement méthodique, pour conclure toujours à l'ignorance ou au doute.

Jérusalem.

Fr. Hugues VINCENT.

ÉTUDE SUR LE
MILIEU RELIGIEUX ET INTELLECTUEL
CONTEMPORAIN DU NOUVEAU TESTAMENT

---

§ 3. — LA PAROLE (DE DIEU) (1).

Ce sont les Targoumim qui forment la source principale où nous pouvons puiser une connaissance approximative de la théorie palestinienne de la Parole de Dieu. Ils n'ont pas, il est vrai, consigné une exposition systématique de cette conception, ils sont même moins formels sur cette théorie que ne le fut Philon sur celle du Logos, de sorte que nous ne pouvons guère reconstruire leur théorie dans ses contours que par l'observation de l'usage des termes « MEMAR, MEMRA', DIBBURA ». Mais par contre ces termes sont tellement fréquents (2), qu'on pourrait être tenté de croire que les Targoumim n'ont été composés que pour exposer indirectement la doctrine de la memra'.

De plus, il importe de retenir que si les Targoumim ne datent dans leur forme actuelle que d'une époque postérieure à l'an 150 après Jésus-Christ, il n'en est pas moins vrai que ces paraphrases ne sont pas des innovations quant à leur contenu, mais des codifications d'une interprétation, presque d'une exégèse traditionnelle, qui se faisait dans les synagogues dès avant le premier siècle. Ainsi tout en reconnaissant que le témoignage des Targoumim aurait une valeur supérieure si leur origine littéraire était plus ancienne, nous ne risquons cependant pas de nous tromper en admettant que, dans la question présente, les paraphrastes araméens nous ont transmis les croyances du premier siècle chrétien — sinon d'une époque quelque peu plus reculée.

(1) Cf. J. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, pp. 213-217, 270-280.
F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, 1880, pp. 174-179.

(2) Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah. ., 1884, vol. I, p. 47 : That term, as applied to God, occurs in the Targum Onkelos 179 times, in the so-called Jerusalem Targum 99 times, and in the Targ. Pseudo-Jonathan 321 times.

*
* *

A l'époque du Nouveau Testament, la doctrine de la Sagesse, si richement développée jusque-là, disparut en Palestine. De même qu'à Alexandrie on lui avait substitué la doctrine du Logos, on lui substitua en Palestine la doctrine de la Parole. Cette théorie, qui avait, comme celle de la Sagesse, son point de départ dans l'Ancien Testament, n'acquit sa forme propre qu'en vertu d'une influence alexandrine. Mais constatons d'abord les faits.

La Genèse avait parlé du rôle que la Parole de Dieu joua déjà au moment de la création. Les livres prophétiques et poétiques connaissent également cette conception, qui n'était provisoirement qu'une expression anthropomorphiste de l'action volitive de Dieu. Pourtant certains passages (1) parlaient déjà de la Parole comme d'un messager envoyé par Iahweh. C'est une personnification poétique, si l'on veut, mais c'est précisément cette personnification poétique qui forma la première étape vers la conception quasi hypostatique. On pouvait être amené facilement à voir dans la Parole-messager plus qu'un simple acte de volonté, plus qu'un son de voix sensible; grâce à son origine divine, on lui prêta une consistance et une vie divine, et c'est comme force divine, exécutrice des ordres divins, qu'on la vit parcourir la nature et agir dans l'humanité (2). Cette évolution était favorisée puissamment par la tendance théologique générale caractérisée plus haut, qui après avoir éloigné Dieu du monde par la spiritualisation excessive de l'idée de Dieu et par la suppression systématique de tout contact immédiat et de toute qualité ou activité divine frisant l'anthropomorphisme, s'attachait d'autant plus volontiers à tout lien intermédiaire qui pût entretenir les relations dont on sentait le besoin impérieux. Nous voyons donc se reproduire ou plutôt se continuer ici le phénomène observé déjà dans le développement de l'idée de la Sagesse.

Il est naturel que le terme de Memra' une fois adopté par les targoumistes — pour des raisons que nous rechercherons plus bas — fût employé en première ligne là où l'Écriture semblait prêter à Dieu les or-

(1) Is. **9**6 : Verbum misit Dominus in Iacob.

5510.11 : Et quomodo descendit imber et nix de Cœlo... sic erit verbum meum quod egredietur de ore meo.

Ps. **107**20 (hebr.) : Misit verbum suum et sanavit eos.

14715 : Qui emittit eloquium suum terræ velociter currit sermo eius, etc.

(2) Delitzsch, *Commentar zu Jesaia*, 3 *Aufl. S.* 511.

ganes corporels de la locution. Ils parlèrent donc de la « bouche (1), de la Parole de Dieu », de la « voix (2), de la Parole de Dieu » là où le texte original parlait de la bouche ou de la voix de Iahweh. Ils allèrent encore bien plus loin et se servirent de cette périphrase dès que dans le texte sacré il était question d'organes ou de fonctions corporelles quelconques. Ainsi ce n'était plus la « main de Iahweh », mais la « main (3) de la Parole de Iahweh » qui agissait; ce n'était plus Iahweh, mais sa Parole qui avait des yeux, une langue, une haleine (4), qui allait et venait (5), qui était debout, qui combattait pour Israel (6), qui se faisait voir. Nous sommes déjà loin de la circonlocution « la Parole de Dieu décida » (7), substituée au texte : « Dieu dit ». Et cependant les targoumistes ne s'arrêtèrent pas encore à cette étape.

L'âme est essentiellement propre à l'homme : Dieu, se disait-on, n'en a donc pas; par conséquent il n'est pas permis de lui en attribuer une. Aussi quand l'Ancien Testament faisait dire à Iahweh : « Mon âme » (= moi), les targoumistes lui firent dire : « ma Parole » (8). De là il résultait aussi que les fonctions psychiques n'existent pas non plus en Dieu. Aussi ce n'est pas par lui-même que Dieu jure de faire quelque chose : c'est par la Memra (9); ce n'est pas Dieu qui est en colère (10), qui déteste le mal ou éprouve des regrets (11), c'est sa Parole.

(1) Onkelos in Ex. **3** 18, **5** 2, **15** 26; Num. **9** 18.20.23, **10** 13, **13** 8, **14** 22, **36** 5; Dtn. **1** 26. 43, **9** 23.

Jonathan in Ios. **5** 6, **17** 4; Jud. **2** 20; I Sam. **12** 14 pp., **15** 19.22.24, **28** 18; I Reg. **8** 15, **20** 36; Is. **1** 20, **34** 16, **58** 14.

(2) Onk. in Dtn. **4** 33, **5** 21 (hebr.). — Jon. in Is. **6** 8.

(3) Onk. in Ex. **33** 22; Num. **11** 23.

Il est vrai que Jon. in I Reg. **8** 15.24, rend « main de Dieu » non pas par « memra' », mais par רְעוּתֵיהּ (sa volonté) : c'est parce que « memra' » a déjà dû servir à ces deux endroits pour rendre בְּפִי (par ma bouche) du texte original.

(4) Jon. in Is. **1** 16; Ez. **20** 17 (yeux); — Is. **30** 27 (langue); — Is. **30** 33 (haleine).

(5) Onk. in Ex. **19** 17; Num. **22** 20, **23** 3; Dtn. **1** 30, **9** 3 (« la Parole de Dieu vient... »). — Jon. in Is. **45** 2 (« Ma Parole te précédera... »).

(6) Onk. in Dtn. **3** 22. — Jon. in II Sam. **22** 28.30 (la Parole de Dieu combat).

Cf. Onk. in Gen. **3** 8, **6** 6, **8** 21, **31** 9; Ex. **24** 11, **25** 22; Num. **22** 20; Dtn. **23** 4.

Jon. in I Reg. **8** 24.50, **9** 7; Is. **48** 3; Jer. **13** 21.26, **25** 16, **38** 20, **44** 23; Ez. **7** 4.9, **8** 18, **9** 10, **33** 7, etc. — Targ. Ruth **2** 4.

(7) Jon. in Is. **21** 17, **22** 5, **25** 8, **40** 5; Jer. **13** 15; Ez. **21** 17.23, etc.

(8) Onk. in Lev. **26** 30. — Jon. in Is. **1** 14, **42** 1; Jer. **6** 8, **32** 14; Ez. **23** 18. — Jon. in Mich. **2** 7; Zach. **4** 6 (pour l'Esprit de Dieu).

Cf. Jer. **32** 41 : « de toute mon âme et de tout mon cœur », Jon. : « avec ma Parole et ma Volonté ».

(9) Onk. in Ex. **32** 13; Num. **14** 35.

Targ. Jer. I in Ex. **3** 17; Num. **14** 30.35; Lev. **26** 44.

(10) Jon. in II Sam. **22** 16; II Reg. **19** 31; Is. **9** 7. Cf. Jon. in Os. **11** 10 (la Parole de Dieu est un lion rugissant).

(11) Onk. in Gen. **6** 6. — Jon. in I Sam. **15** 10.35 (« Dieu regrette dans sa Parole »).

Que si l'on voulait recourir à la Bible pour justifier l'emploi d'anthropomorphismes ou d'anthropopathismes, les Targoumim rendaient ce recours impossible, car, disait Targ. Jer. I in Gen. 3 22, c'est aux anges que Dieu adressa les mots : « Faisons l'homme à notre ressemblance »; c'est donc à l'image des anges, et non pas à celle de Dieu, qu'Adam avait été créé. C'était donc d'une logique rigoureuse que d'écarter de l'idée de Dieu non seulement tout ce qui pouvait faire surgir la conception d'un composé matériel (1), mais même tout ce qui pouvait rendre sensible ou même connaissable sa vie immanente. Tout ce qui pouvait être atteint en Dieu par la connaissance humaine, même les qualités intérieures dans leur état quiescent, — nous parlons naturellement d'après l'analogie humaine, car la théorie de l'acte pur n'existait pas alors en Palestine, — fut enlevé à l'être divin pour être reporté sur sa Parole. On était donc d'accord avec Philon en enseignant que Dieu n'avait ni âme ni qualités quelconques (2). On le faisait parce que toute qualité paraissait impliquer non seulement une détermination et une limitation de l'être divin infini, mais encore une mutation, dès qu'elle passait à son acte correspondant : or il importait de conserver l'idée de Dieu indemne de tout ce qui pouvait même en apparence porter atteinte à l'immutabilité divine.

La conséquence de cette conception de Dieu était l'impossibilité de toute relation directe entre Lui et les hommes; car toute action de Dieu *ad extra*, toute nouvelle relation avec la création paraissait n'être conditionnée que par un nouveau mode d'être, donc par une modification en Dieu. Là donc où l'Écriture disait que quelque chose se passa entre Dieu et les hommes, les Targoumim disent « entre la Parole et les hommes ». Aussi ce n'est pas Dieu directement, c'est sa Parole qu'on prend à témoin quand on jure (3); ce n'est pas à Dieu, c'est à

Il est évident que dans tous ces passages « memra' » ne peut pas signifier la parole parlée, d'autant plus que celle-ci est rendue dans les Targoumim non pas par *memra'*, mais par « mamlal », p. ex. Onk. in Deut. 5 4, מַמְלַל עִם־מַמְלַל מִלָּל יְיָ » il parla de parole à pa- « role (original : il parla face à face).

(1) Nous ne voudrions cependant pas exagérer. Il est certain qu'on retrouve encore dans Onkelos et dans Jonathan des textes aussi anthropomorphistes que ceux de l'Écriture. Ainsi Onk. in Num. 3 1.14, 6 1, 9 1, 10 1, où il est dit que Dieu parle à Moïse, et Onk. in Dtn. 34 10 répète, d'après le texte sacré, que Dieu apparut à Moïse « facie ad faciem ». — Cependant ce ne sont là que des exceptions, qui se comptent facilement et prouvent simplement que la théorie n'avait pas encore été complètement appliquée dans la pratique.

(2) Si les Targoumistes parlent néanmoins de la volonté et de l'intelligence divines, c'est que leur théorie de la Memra' n'était pas encore appliquée d'une manière conséquente ou qu'elle renfermait des contradictions, comme la théorie philonienne du Logos.

(3) Onk. in Gen. 21 23, 22 16, 24 3; Jos. 2 12; I Sam. 24 22; Am. 4 2, 6 8; Ez. 17 21, 20 5. 36 7; Mi. 1 2; Hab. 3 10, etc.

sa Parole qu'on ment (1), qu'on devient infidèle (2); c'est la Parole de Dieu qu'on invoque (3), c'est à elle qu'on croit (4), qu'on se convertit (5), c'est en elle qu'on a confiance (6), c'est d'elle enfin que vient le secours demandé (7) : ainsi toute l'activité de Dieu *ad extra* est attribuée à sa Parole, le monde n'est pas en contact direct avec Dieu et il ne peut pas l'être.

Nous ne nous étonnerons donc plus si, en général, le Dieu qui intervient si souvent dans l'histoire d'Israel est devenu régulièrement dans les Targoumim la Memra' de Iahweh. Elle est le créateur et le Seigneur de tous les êtres (8), le juge et le sauveur des hommes (9); elle a protégé les patriarches (10); elle a conduit Israel pendant l'exode (11) et à travers le désert (12), elle lui a parlé au Sinaï (13), elle lui a livré Chanaan (14) et plus tard elle a inspiré les prophètes et leur a parlé (15).

Peut-on dire que dans toutes ces locutions la Parole ne soit autre chose qu'un acte de Dieu, une manifestation de sa volonté *ad extra?* Si la parole est identique à l'être divin, pourquoi fait-on dire à Dieu « ma Parole » quand on pouvait lui faire dire simplement « moi »? pourquoi ce soin scrupuleux à faire agir la Parole comme intermédiaire

(1) Targ. Jer. I in Lev. **5** 21; Dtn. **5** 11; Os. **5** 7, **6** 7.
(2) Jon. in Is. **1** 2. — Targ. Jer. I in Num. **11** 20; Lev. **20** 23, **26** 11. 30. 44.
(3) Jon. in Jer. **39** 18, **49** 11.
(4) Onk. in Dtn. **1** 32.
(5) Jon. in Is. **45** 22.
(6) Jon. in II Reg. **18** 5.30.
(7) Onk. in Gen. **21** 20 sq., **26** 3.24.28, **28** 15.20, **31** 3, **35** 3, **39** 2 sq. 23, **49** 21.; Ex. **3** 12, **10** 10, **18** 19; Num. **14** 9, etc.
(8) Targ. Jer. I in Num. **27** 16. — Jon. in Is. **45** 12.
(9) Targ. Jer. I in Num. **25** 4, **33** 4.
Jon. in Is. **45** 17.24, **59** 19, **63** 8, Jer. **3** 23; — Targ. Jer. I in Num. **21** 8.
(10) Onk. in Gen. **6** 6.7, **7** 16, **8** 21, **9** 12.15-17, **15** 1.6, **17** 1, **21** 17, **24** 3, **26** 24.28, **28** 20.21, **31** 24.49, **35** 3, etc.
(11) Onk. in Ex. **3** 12, **4** 12.15, **12** 23.29, **13** 8.15, **14** 25.31.
(12) Jon. in Is. **63** 14; Jer. **31** 1. Targ. — Jer. I in Num. **10** 35.
(13) Targ. Jer. Lin. Ex. **20** 1. — Cf. Num. **12** 6; Dtn. **5** 4.5.21-23.
(14) Onk. in Lev. **20** 23.
(15) Jon. in Is. **6** 8, **8** 5; cf. **21** 10, **48** 16.

Ce rôle de la Parole dans l'histoire d'Israel est très semblable à celui de l'Ange de Iahweh; parfois même les Targoumim substituent « l'Ange de Iahweh » à Iahweh, p. ex. Onk. in Ex. **4** 24; Jon. in Jud. **4** 14, II Sam. **5** 24; Is. **10** 5. Et cependant la Memra' et l'Ange de Iahweh ne sont pas identifiés, car quand le texte original porte « l'Ange Iahweh », les Targoumim ne traduisent pas « la Memra' de Iahweh » mais conservent le terme « Ange de Iahweh » מלאכא דיי", p. ex. Onk. in Gen. **16** 7. Jon in Jud. **6** 12.

D'autre part, quoiqu'elle soit appelée le Sauveur d'Israel, p. ex Jon. in Zach. **12** 5, elle n'est pas non plus identifiée avec le Messie, mais elle contribue à faire réussir l'œuvre de celui-ci, Jon. in Is. **9** 56.

entre Dieu et les hommes, comme si elle était distincte de l'un et de l'autre? A quoi bon choisir un intermédiaire apte à prévenir toute relation directe, si cet intermédiaire est identique à l'un des deux termes extrêmes, c'est-à-dire à Dieu? La fréquence du recours à l'action intermédiaire de la Parole prouve en tout cas que cette conception de la Parole, sans doute purement spéculative à l'origine, avait dû prendre une consistance plus que logique dans la réflexion religieuse juive.

Et pourtant la parole est en beaucoup d'endroits purement et simplement substituée à Dieu. Ce n'est pas une parole parlée, mais quelque chose d'inhérent à Dieu (Cf. supra p. 59). C'est en elle que Dieu est présent en Israel, c'est elle qui se trouve dans le tabernacle de l'alliance (1). Non seulement elle joue absolument le même rôle que celui de Iahweh dans l'histoire d'Israel, mais son nom remplace fréquemment celui de Iahweh ou d'Élohim (2). C'est son nom (donc le nom de Dieu) que les païens donnèrent à leurs idoles (3); le nom du « Saint en Israel » est traduit par « la Memra' de Iahweh » (4).

Il n'y a entre Iahweh et sa Parole ni distinction radicale ni identification complète; la Parole elle-même n'est ni un simple attribut ni une hypostase formelle.

*
* *

Nous sommes donc en présence d'une conception analogue à la Sagesse de l'Ancien Testament et au Logos de Philon : il est incontestable que la Parole est apparentée à l'une et à l'autre. La théologie palestinienne était trop conservatrice et trop attachée à la tradition, pour emprunter de toutes pièces à la théologie alexandrine, toujours plus ou moins suspecte d'hétérodoxie, un système entièrement nouveau. Si dans le cas présent elle a accepté d'Alexandrie une importation d'une façon quelconque, c'est qu'elle s'y croyait autorisée par la littérature sapientielle du proto-canon, par Job et les Proverbes, et sans doute aussi par l'Ecclésiastique. Dans ces livres, soit qu'on les ait déjà regardés comme canoniques, soit qu'on leur ait reconnu une valeur religieuse supérieure, la doctrine de la Sagesse formait à celle de la Parole un parallèle consacré par la tradition, dont l'orthodoxie

(1) Onk. in Lev. **8** 35, **26** 11.
(2) Onk. in Gen. **15** 1.6; Ex. **16** 8, **19** 4. — Jon. in Io. **2** 23. — Targ. Jer. I in Gen. **2** 8, **3** 8, **4** 26, **5** 1, **6** 3.6-8, **7** 16, etc.
(3) Onk. in Gen. **4** 26.
(4) Jon. in Is. **10** 17.20, **29** 19, **30** 11, **31** 1.

n'était pas contestée. On y pouvait même facilement retrouver la plupart des éléments constitutifs de la doctrine de la Parole, en remplaçant le nom de חכמה par celui de מימרא. La Sagesse aussi avait créé l'univers, elle avait été de tout temps l'intermédiaire de la protection de Dieu sur Israel, son concept aussi flottait entre un attribut divin et une hypostase. Le fond même de la doctrine de la Parole n'était donc pas nouveau et son admission ne souffrait pas de difficultés, car il pouvait se présenter comme la continuation — sous un autre nom — de la doctrine sapientielle. — Il n'en est pas moins vrai qu'elle marquait un développement ultérieur, quoique très abusif, de la doctrine de l'Ancien Testament, car en somme les Targoumistes allaient plus loin que la Bible : celle-ci faisait agir Dieu avec et par la Sagesse, tandis qu'eux tendaient à enlever toute qualité et toute activité à Dieu pour les reporter exclusivement sur sa Parole. Mais en se laissant entraîner à ces excès, la théologie palestinienne, peu cultivée par les Sadducéens conservateurs jusqu'à la réaction, ne faisait que suivre l'impulsion de cet esprit pharisien progressiste, dominant dans les écoles, qui sur le terrain dogmatique cherchait à dégager de l'Ancien Testament des doctrines en harmonie avec sa tendance philosophique ultraspiritualiste, tout en tombant, sur le terrain moral et cultuel, dans les excès d'un formalisme matériel.

Mais le nom de Memra'? Ici nous sommes obligés d'admettre une influence alexandrine. La doctrine palestinienne de la Sagesse ne pouvait pas facilement donner lieu à des applications aussi fréquentes que celles que nous constatons dans les Targoumim. Entre ceux-ci et les derniers écrits sapientiaux il existe un vide, une absence complète de cohésion et de transition, une lacune inexplicable, si nous refusons de reconnaître une influence à la doctrine alexandrine du Logos. Si le fond de doctrine est le même dans les écrits sapientiaux et dans les Targoumim, on ne voit pas pourquoi tout à coup ces derniers substituent à la σοφία des premiers le concept formellement nouveau de la Memra', à moins d'admettre une parenté formelle entre la Memra' palestinienne et le Logos alexandrin. Certes l'Ancien Testament parlait souvent de la Parole de Dieu, en particulier la Genèse (chap. I) parlait de l'action créatrice de cette Parole, comme les livres sapientiaux parlaient de l'action créatrice de la Sagesse; il y avait donc là un précédent, qui mettait sur le même pied la Parole de Dieu et la Sagesse. Néanmoins cet appel à l'Ancien Testament ne paraît avoir été fait que *post factum*, il ressemble beaucoup plus à une justification du rôle d'être intermédiaire attribué à la Parole, qu'à un principe qui aurait donné à la théorie sapientielle l'impulsion de l'évolution vers la théorie

de la Parole. Car ce choix lui-même du terme « Parole » qui évinçait celui de « Sagesse » a dû avoir son motif déterminant. Pourquoi n'a-t-on pas conservé celui de « Sagesse »? s'il ne suffisait plus aux besoins de la spéculation théosophique, pourquoi ne pas avoir pris un autre attribut ou une autre activité divine? La crainte du danger inhérent à l'emploi des anthropomorphismes n'explique pas ce choix nouveau, car la volonté, la puissance ou la sagesse elle-même de Dieu n'impliquait ni des anthropomorphismes ni leurs dangers; or une « parole » suppose ordinairement un organe, donc un corps! La solution de ce problème ne se trouve donc pas en Palestine, dans l'étude du développement intérieur de la doctrine de la Sagesse et de sa transformation en théorie de la Parole. — Par contre l'école d'Alexandrie, déjà en possession d'un concept qui désignait en premier lieu un acte purement intellectuel, indépendant par lui-même d'un organe corporel, offrait dans le λόγος un terme qui pouvait s'appliquer aussi à la parole parlée, qui pouvait se retrouver ainsi dans le récit biblique de la création et ailleurs, qui par conséquent n'effarouchait pas trop l'attachement à la tradition, satisfaisait en même temps les tendances théologiques progressistes des écoles pharisiennes et prévenait des mésintelligences possibles entre les écoles palestiniennes et alexandrines. Comme la doctrine du Logos existait déjà à Alexandrie avant le premier siècle chrétien, quoique moins développée encore qu'elle ne fut par Philon, elle devait être connue dès lors en Palestine, sans y soulever les défiances que les excès philoniens durent nécessairement y provoquer plus tard. Ainsi l'hypothèse de l'importation alexandrine du terme Logos est plus que vraisemblable : mais jusqu'à quel point cette importation fut accompagnée d'un influence sur le fond de la doctrine, c'est ce que nous ignorons. En tout cas il paraît acquis que le terme λόγος entra en Palestine et s'y maintint sous la forme araméenne Memra', qui par elle-même avait le sens de parole parlée, mais prit aussi, par suite de l'analogie de la double signification du terme λόγος, le sens d'acte intellectuel non extériorisé.

Nous comprendrons ainsi les ressemblances et les différences qui existent entre la Memra' d'une part, la Sagesse et le Logos d'autre part. La Memra'est essentiellement la Sagesse, quant à sa nature et son rôle actif; c'est un être qu'on ne peut pas toujours identifier complètement avec Dieu, mais qui pourtant conserve avec lui des relations tellement étroites, qu'on ne peut pas songer à une distinction essentielle. Cependant il y a un certain développement ultérieur par rapport à l'Ancien Testament, puisque la tendance à enlever à Dieu toute qualité et tout attribut, pour les concentrer dans la Parole, existe assez sensiblement.

Mais cette tendance n'est pas assez efficace pour se formuler explicitement; si les écoles palestiniennes subissaient sur ce point, d'une façon plus ou moins consciente, l'influence de la théosophie alexandrine en harmonie avec leurs propres tendances spéculatives, elles vivaient néanmoins principalement de la doctrine traditionnelle qui n'admettait pas un Dieu dépourvu de tout attribut. Car il est certain que si les targoumistes s'approchèrent de l'idée judéo-alexandrine de Dieu, ils ne tombèrent pas dans les excès de la théorie philonienne de Dieu et du Logos (1). Jamais ils ne firent de la parole un δεύτερος θεός, jamais ils n'en firent à la fois une personnalité bien marquée et un simple attribut divin. La foi monothéiste la plus stricte restait intacte, car elle n'était pas entamée par l'hésitation et le vague avec lesquels l'idée de la Parole flottait sur les confins du concept logique et de la réalité objective. C'est que, comme nous l'avons observé plus haut, la théorie du Logos fut importée et assimilée en Palestine à une époque où elle n'avait pas encore abouti à former l'être contradictoire, presque dualiste, que nous trouvons chez Philon. En somme donc la Parole des Targoumim se trouve à une étape de formation intermédiaire entre la Sagesse de l'Ancien Testament et le Logos de Philon (2).

§ 4. — LE SAINT-ESPRIT (3).

La notion de l'Esprit n'a jamais eu dans l'Ancien Testament la précision à laquelle elle est arrivée dans la psychologie aristotélicienne, et l'histoire de cette doctrine dans l'Ancien Testament ne pourra se faire que lorsque l'histoire littéraire des livres bibliques aura rallié les exégètes dans un accord plus unanime qu'il ne l'est aujourd'hui. Néanmoins il est indispensable de se rendre compte du sens attaché dans la Bible aux mots *esprit, esprit de Dieu,* si l'on veut comprendre

(1) Edersheim, l. c., p. 48 : The Logos of Philo is not the Memra of the Targumim. For, the expression Memra ultimately rests on theological, that of Logos on philosophical grounds.

(2) Le problème de l'origine de la théorie de la Parole n'est pas tranché. Schanz, Schonfelder, Schürer et d'autres la regardent comme un produit de la doctrine alexandrine du Logos implantée en Palestine. Weber, Baldensperger, Siegfried la regardent au contraire comme un produit palestinien. Nous croyons que la vraie solution se trouve entre ces deux réponses extrêmes. Vu l'aversion des écoles palestiniennes pharisiennes pour l'hellénisme, vu aussi la facilité qu'il y avait à retrouver la théorie de la Parole dans de nombreux passages de l'Ancien Testament, nous croyons que cette théorie n'est en somme que l'adaptation traditionnelle de la théorie de la sagesse à la terminologie alexandrine, ou réciproquement; ce contact avec Alexandrie entraîna en même temps un développement de la théorie sapientielle qui la plaça peut-être plus près des théories alexandrines que ses représentants ne le pensaient.

(3) Cf. Langen, Weber, *op. cit.* — Smend, Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte, 1899. — Hugh M.Mc Ilhany, The holy Spirit in the Old Testament, 1900.

comment les intelligences étaient préparées à la doctrine néo-testamentaire du Saint-Esprit.

*
* *

Le mot *ruaḥ* (רוח), que nous traduisons par « esprit », signifie *souffle, respiration, vent, vie; ruaḥ*, c'est le principe vital de l'homme et de l'animal, le sujet des sentiments et des émotions, de la volonté et de l'intelligence, en un mot de « ce que nous appellerions aujourd'hui les facultés de l'âme » (1). C'est en tant que partie essentielle du composé humain que l'*esprit* était le plus accessible à la connaissance et à l'observation des Hébreux, comme la sagesse l'était en tant que qualité humaine (Cf. supra). Mais de même aussi qu'en vertu du principe de causalité on avait mis la Sagesse de Dieu en relation avec la sagesse humaine, on parla de l'Esprit de Dieu dont dérivait l'esprit de l'homme (2). L'Esprit de Dieu, communiqué à l'homme, résidant habituellement dans les héros et les prophètes, était regardé en première ligne comme une impulsion divine par laquelle l'homme était porté à parler ou à agir. C'est une force divine qui pénètre l'homme de Dieu, qui s'empare de lui (I Sam **10** 6), qui « tombe sur lui » (Ez. **11** 5), de sorte qu'il est appelé simplement « l'homme de l'Esprit » איש הרוח (3).

Naturellement l'effet de cette influence divine est différent selon le but que Dieu a eu en vue et la vocation de l'homme auquel il communique son esprit. Conduit par l'Esprit de Dieu, le héros accomplit des actions d'éclat; éclairé par lui, le prophète inspiré transmet au peuple la pensée et la volonté de Dieu; sanctifié par lui, l'homme pieux s'approche de l'idéal de sainteté qu'est Dieu lui-même. Et encore l'Esprit de Dieu n'est-il pas seulement un principe de force, d'inspiration et de sanctification; beaucoup de qualités, la prudence, la sagesse, la douceur, etc., lui sont attribuées comme à leur source dernière. — Autre analogie avec la sagesse : l'idée de l'Esprit de Dieu revêt un caractère cosmique et par là devient universaliste. Déjà par son nom רוח éveillait l'idée de vent, regardé comme l'haleine de Iahweh; c'est pourquoi l'esprit de prophétie ravit les prophètes (Ez. **15** 8) comme le ferait un vent puissant et violent (4); c'est encore le même Esprit de Iahweh qui meut les Kerubim (Ez. **1** 12-20). Et comme le mouvement est une manifestation de la vie, c'est à l'Esprit de Iahweh qu'on attribuait le

(1) J. Touzard, Le développement de la doctrine de l'immortalité, *Rev. bibl.* 1898, p. 211.
(2) Gen. **41** 38; Num. **11** 16 sq.; I Sam. **16** 13-14; I Reg. **22** 24; Is. **11** 2, **42** 1 **16** 1; Mi **3** 8.
(3) Os **9** 7. Cf. II Sam **23** 2; Ez **11** 5, etc.
(4) I Reg. **18** 2; Ez. **3** 12-14, **8** 3, etc. — Cf. Act. **8** 39.

principe vital qui non seulement animait les créatures vivantes, mais rappelait encore à la vie celles qui étaient mortes (Ez. 37 9), donnait une vie nouvelle et un développement nouveau au peuple élu (Is. 44 3), pénétrait de son action vivificatrice le ciel et la terre (Gen. 1 2; Jer. 23 53 sq.).

Tout en étant ainsi regardé comme un attribut de Dieu, communiqué parfois aux hommes par participation, l'Esprit de Iahweh commença très tôt, dans la pensée religieuse d'Israel, à se détacher au moins formellement de l'essence divine. Sans doute la construction attributive constante « Esprit de Iahweh », qui marquait une relation de possession, indiquait toujours suffisamment que l'Esprit n'était pas séparé réellement de Iahweh. Mais néanmoins la dénomination d'Esprit, en tant que sujet et intermédiaire de vie, de force et de lumière, était déjà par elle-même apte à préparer l'idée de l'hypostase de l'Esprit divin. Et quoiqu'il soit inexact et exagéré de dire que l'idée de l'esprit de prophétie est « fortement matérialisée » (1), quand (Num. 11 17-25) Iahweh met sur les Anciens une partie de l'esprit qui repose sur Moïse, il n'en est pas moins vrai que la personnification de l'Esprit était déjà vaguement indiquée (2) par le livre d'Isaïe, quand il parlait (11 2) de la communication de forces intellectuelles et morales résidantes en Dieu. Cette personnification, encore purement idéale, s'accentuait encore davantage quand Joël (3) annonçait la diffusion de l'Esprit de Dieu sur toute chair et quand l'auteur d'Is. 63 10 reprochait à Israel d'attrister l'Esprit qui le guidait : ici l'Esprit est déjà arrivé à l'étape de personnification du Mal'ak Iahweh (Ex. 23 21). Le progrès accompli à l'époque post-exilienne ne pouvait que s'affermir et s'affirmer dans les livres les plus récents, dans lesquels nous lisons si souvent que Dieu *envoie* son Esprit (4). Celui-ci y apparaît comme un messager, et cependant une distinction personnelle n'est suggérée nulle part. Le développement de la doctrine de l'Esprit de Dieu dans

(1) Smend, *l. cit.*, p. 445. — Ce serait urger le texte que de vouloir voir ici plus qu'une locution figurée; si les Anciens reçoivent une illumination intellectuelle analogue à celle que recevait Moïse, ce n'est pas par une participation matérielle qui amoindrirait le don accordé à celui-ci.

(2) Ce n'est que dans ce sens et avec cette restriction que nous pouvons accepter la remarque de Cheyne : *In Isaiah there is a marked tendency to hypostatize the Spirit.*

(3) Joël 3 1 (hebr.). — Saint Pierre ajoute (Act. 2 14 sq.) qu'une hypostase divine est médiatrice et sujet de ces dons intellectuels; Joël ne l'avait ni affirmé ni nié.

De même d'autres passages du Nouveau Testament p. ex. Act. 28 35 (cf. Is. 6 9), Hebr. 3 7 sq. (cf. Ps. 95 7) appliquent au Saint-Esprit ce que l'A. T. avait dit de Dieu.

(4) Ps. 104 30; Judith 16 17; Sap. 1 7, 7 7, 9 17, 12 1, etc. — Le passage I Reg. 22 19 sq. parle de l'Esprit comme d'un membre de la cour céleste, et non pas comme d'un être ou d'un attribut divin.

l'Ancien Testament s'arrête à une simple personnification sans jamais aboutir clairement à l'hypostase.

Enfin, et ce fait est très remarquable, l'Ancien Testament qui parle si souvent de l'Esprit de Dieu, de l'Esprit de sagesse, de piété, de force, etc., ne parle jamais d'une manière absolue de l'Esprit de sainteté (= Esprit Saint), mais toujours de l'Esprit de la sainteté de Iahweh (= Saint Esprit de Iahweh). Et pourtant l'époque du nomisme, où l'idée de la sainteté jouait un si grand rôle, se serait merveilleusement prêté à l'emploi et à la diffusion de l'expression « Esprit de Sainteté » ou « Esprit Saint ».

*
* *

Dans le Bas-Judaïsme alexandrin et palestinien la doctrine de la Sagesse-Logos s'était développée puissamment et rapidement, grâce à l'influence de l'hellénisme. En fut-il de même pour la doctrine du Saint-Esprit? Disons de suite qu'ici l'influence de l'hellénisme fut nulle, pour le simple motif qu'une pareille influence était impossible. La doctrine de la Sagesse avait eu son pendant analogue dans la doctrine grecque du νοῦς-λόγος; mais une théorie grecque parallèle à la doctrine de l'Esprit n'existait pas. La philosophie grecque, qui avait posé l'équation plus ou moins justifiée חכמה-σοφία = νοῦς-λόγος ne pouvait pas identifier רוח יהוה avec πνεῦμα (âme du monde); car si le stoïcien nommait l'âme humaine πνεῦμα ἔνθερμον, c'est qu'il la regardait comme une matière éthérée, mais non pas comme une substance immatérielle et spirituelle. Il ne pouvait appliquer à l'être divin éminemment spirituel que des termes abstraits; le terme πνεῦμα devait nécessairement lui paraître impropre, parce qu'il éveillait l'idée de substance matérielle. Ce que l'Hébreu, avec sa psychologie rudimentaire, dont il se souciait du reste fort peu, pouvait se permettre sans crainte, le philosophe grec, disposant d'un langage plus clair et plus souple, avide de netteté dans les idées, ne pouvait que se l'interdire d'une manière absolue. Un philosophe juif helléniste aurait pu tenter un rapprochement entre רוח et πνεῦμα si l'analogie entre ces deux idées avait été aussi grande que celle qu'on croyait voir exister entre חכמה et λόγος. Mais ce rapprochement ne fut pas essayé et Philon lui-même ne vit pas dans le πνεῦμα du récit de la création un attribut ni une hypostase de Dieu, mais l'air atmosphérique (*De gig.* § 5).

Mais y eut-il en Palestine et dans les milieux peu accessibles à toute influence helléniste un progrès quelconque de la doctrine de l'Esprit

de Dieu? Le livre d'Hénoch parle souvent de l'Esprit, mais sans en faire une hypostase. S'il mentionne l'« esprit de sagesse... de doctrine et de force » (**49** 3), qui sera accordé au Messie, il n'a évidemment en vue que des qualités intellectuelles et morales. Tout en voyant le monde rempli d'esprits, en attribuant un esprit (ange) à la mer, à la rosée, à la grêle, etc., etc. (**60** 15-20 al.), il ne parle jamais de l'Esprit-Saint. Et il aurait fait certainement allusion à cette doctrine si elle avait existé à son époque (150-100 avant J.-Chr.). Mais il la connaît si peu, qu'il remplace l' « Esprit de Dieu » de Gen. **1** 2 par « une nuée, qui s'étendait sur la terre de toute éternité (1) ».

Lorsque la doctrine de la Memra' se développa en Palestine, celle de l'Esprit de Dieu en reçut une impulsion efficace. Aussi les Psaumes de Salomon sont-ils les premiers à nommer explicitement l' « Esprit-Saint (2) » et Onk. in Gen. **45** 27 dit formellement que l'Esprit-Saint reposa sur Jacob (3). Quoiqu'il ne s'agisse pas dans ces cas d'une hypostase, le seul fait de l'existence de ce nom marque un progrès et prouve que l'Esprit-Saint commençait à être individualisé, à être considéré en lui-même, car autrefois on aurait dit « l'Esprit de Iahweh » ou « le Saint-Esprit de Iahweh ». En général, les Targoumim emploient souvent l'expression רוח בין קדם יהוה : l' « Esprit de devant Iahweh ». Le terme בין קדם est ordinairement l'équivalent de l'hébreu מִפְּנֵי, mais les Targoumim l'emploient même quand l'idée de mouvement et de direction est complètement exclue, p. ex. Onk. in Gen. **1** 2 : « l'Esprit de devant Iahweh planait sur les eaux (4) ». La circonlocution בין קדם étant également usitée quand il s'agit de la Memra', nous pouvons en conclure que les targoumistes se représentaient la relation de Dieu avec l'Esprit comme analogue à la relation de Dieu avec la Parole (5) : l'Esprit tenait le milieu entre la personnification et l'hypostase.

(1) A moins que ce soit une allusion à Gen. **2** 6? Eccli. **24** 3 assimile cette nuée à la σοφιά. Hen. ne le fait pas, quoiqu'il connaisse la Sagesse. — Un apocryphe plus récent, le livre des Jubilés, parle (ch. **25**) du Saint-Esprit, qui descendit dans la bouche de Rebecca. Mais vu l'âge incertain du livre et l'état douteux du texte, — une variante bien documentée et plus probable porte : « l'esprit de vérité descendit... », cf. **31** 12 : « l'esprit de prophétie descendit dans sa bouche » (d'Isaac), — on ne peut tirer aucune conclusion certaine ni probable de ce passage isolé.

(2) Ps. Sal. **17** 42 : ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν (le Messie) δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετ' ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης.

(3) רוח קודשא; le texte massorétique parle ici de l'esprit de Jacob.

(4) Tout en impliquant une séparation, la tournure בין קדם n'indique pas necessairement une distinction substantielle, car elle est employée aussi avec des termes abstraits, p. ex. « l'esprit de force de devant Iahweh » רוח גבורא בין קדם יהוה 1 Sam. **16** 14, « l'esprit de prophétie de devant Iahweh » רוח נבואה בין קדם יהוה Jud. **3** 10; 1 Sam. **10** 6, **16** 13, **19** 20.23.

(5) La Parole et l'Esprit ne sont pas des concepts identiques. Il est vrai que dans l'A. T.

A l'époque de la naissance de Jésus la doctrine du Saint-Esprit avait en somme fait presque autant de progrès, mais avait gagné moins d'extension que celle du Logos. Jean-Baptiste la connut certainement (1) et en parla comme d'une doctrine connue de ses auditeurs, mais ses disciples ignorent cependant « s'il y a un Saint-Esprit »! (Act. 192).

CONCLUSION

La doctrine de l'Esprit-Saint était donc en formation à l'époque néo-testamentaire. Mais elle risquait fort de se perdre dans une spéculation aride ou d'aboutir à une terminologie routinière et vide de sens, telle que nous la constatons dans les apocryphes contemporains du N. T., dans lesquels le terme *esprit* fut accouplé à toutes les idées et à tous les objets possibles (2). Après une courte existence dans quelques écrits judéo-chrétiens, dans lesquels elle perdit peu à peu de consistance (3), l'idée du Saint-Esprit disparut complètement du Judaïsme. Dans quelques sectes l'Esprit, par suite du genre féminin du mot רוח, entra comme principe féminin dans les généalogies émanatistes, en même temps qu'y entraient λόγος et σοφία. Seule la révélation chrétienne sauva et conserva la doctrine, que l'Ancien Testament avait préparée, et la développa en enseignant la personnalité divine du Saint-Esprit.

La doctrine du Logos avait été exposée à des dangers plus grands encore et plus multiples. Certes l'influence helléniste lui avait été d'une très grande utilité. Elle avait aidé à affranchir la doctrine sapientielle de la terminologie hébraïque trop peu abstraite, en substituant au terme de la Sagesse celui de λόγος et en assurant par conséquent au développement de la doctrine la possibilité d'une expression plus précise ; car λόγος n'indiquait plus comme חכמה une qualité intellectuelle comme le serait p. ex. aussi la prudence, mais une fonction psy-

tantôt la Sagesse tantôt l'Esprit apparaissent comme sujets et comme intermédiaires de la science, de la connaissance, de la piété, etc. Mais le même fait se reproduisit plus tard, quand le Verbe et l'Esprit furent reconnus formellement comme deuxième et troisième personne de la Sainte Trinité. Les Targoumim ne regardent pas non plus Memra' et Ruaḥ comme deux noms donnés au même être, car ils emploient très souvent Memra' comme périphrase, mais jamais Ruaḥ. S'ils traduisent parfois le mot « esprit » de la Bible par Memra', ils le font uniquement pour éviter un anthropomorphisme.

(1) Math. 3 11, Mc. 18, Lc. 3 16, Joa. 1 33.

(2) Cf. IV Esdr. 6 41 : « creasti spiritum firmamenti » pour « creasti firmamentum ».

(3) p. ex. Ascens. Is. 3 15, 4 21, 9 36.40, 11 4.3 : l'Ange du Saint-Esprit; 3 8 : sa voix.

chique, un *acte* intellectuel. C'était donc un progrès très important vers la doctrine finale. — Mais en même temps l'hellénisme faisait courir à l'ancienne doctrine biblique les plus grands périls. Car si la Sagesse était assimilée au νοῦς, elle risquait de devenir l'âme du monde des Grecs, et par conséquent d'échouer dans un panthéisme mortel au monothéisme personnel de l'A. T. D'autre part l'identification de la Sagesse avec le λόγος pouvait introduire dans le Judaïsme des divinités de second ordre ou des concepts émanatistes et l'amener ainsi au gnosticisme, ou bien encore abaisser la Sagesse au rang des êtres fantastiques, regardés comme plus ou moins créés et réels, qui, dans les rêveries rabbiniques, entouraient avec la Memra' le trône de Dieu inaccessible à la création proprement dite.

*
* *

Selon toutes les prévisions humaines les doctrines de la Sagesse et de l'Esprit de Dieu ne pouvaient sortir de ce labyrinthe d'énigmes qu'en s'altérant, se transformant et se perdant. Mais la révélation chrétienne intervint et de ces matériaux, élaborés à travers les siècles, elle forma, pour les esprits préparés maintenant à son enseignement, l'édifice des dogmes trinitaire et christologique. Les noms de Sagesse et de Logos employés jusqu'ici firent place au nom de Fils de Dieu. Ce nouveau nom n'était pas inconnu jusque-là, mais à l'exemple de Jésus-Christ on l'adopta de préférence, tandis que celui de Logos ou de Verbe fut plutôt usité dans la spéculation théologique. Ce changement formel était dû au progès et à l'accroissement opérés dans la doctrine elle-même. A l'énigme obscure et embarrassante, Jean substitua clairement et hardiment le mystère : le Verbe est de nature divine et il existe de toute éternité comme hypostase, distincte, en tant que telle, de Dieu. Il adopta le terme de Logos, qui avait été transporté de la théosophie alexandrine dans la spéculation palestinienne non pas avec le sens de νοῦς, mais avec celui de Parole ou de Verbe. Et ce fut précisément pour accentuer cette signification de Verbe, qu'il usa dans l'exposé de sa doctrine d'un certain parallélisme avec le récit biblique de Gen. 1, et releva l'activité du Logos dans la création. Il proclama la filiation divine et l'incarnation de ce Verbe, et dès lors ce Dieu, apparu sensiblement aux hommes dans des temps historiques, fut naturellement appelé de préférence Fils de Dieu, et les idées de filiation et d'incarnation, avec toutes les conséquences doctrinales qui en découlaient, durent nécessairement faire reculer au second plan l'idée de création et de direction du monde, que le nom de « Sagesse » avait

fait apparaître comme principale. Enfin la proclamation de l'unité personnelle du Verbe et du Messie, la fusion de la doctrine de la Sagesse et de la doctrine du Messie dans la doctrine relative à la personne de Jésus de Nazareth constitue l'essence de l'apport de la révélation chrétienne à l'ancienne doctrine sur la Sagesse et le Logos. Et cette concentration de courants d'idées, qui allaient se séparant et s'ensablant dans la théosophie, dans le gnosticisme et dans un messianisme purement humain, défie toute explication par des causes contingentes.

Thionville.

L. Hackspill.

MÉLANGES

I

ANALYSE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

L'Épître aux Hébreux a été maintes fois l'objet de discussions savantes. Aux premiers siècles déjà on ne s'entendait pas sur le nom de l'auteur, et de nos jours encore les critiques sont très divisés sur ce point.

Ils ont la même difficulté à déterminer à quelle communauté fut adressée l'Épître.

On n'est pas mieux d'accord sur la date et le lieu de composition. Le caractère même de *lettre* a été contesté.

Nous n'avons nullement l'intention de prendre parti dans ces questions encore trop peu éclaircies, dont M. E. Jacquier, au 18e fascicule du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux (t. III, col. 515-552), vient de dresser l'inventaire exact et détaillé.

Les quelques pages qui vont suivre ne tendent qu'à rendre notre pensée sur le but et le plan de la lettre. Car — fait curieux — tandis qu'on n'a jamais cessé de discuter tous les autres points, on s'est contenté presque sans exception de la division transmise de siècle en siècle par les auteurs anciens.

L'auteur de l'Épître met, comme on sait, continuellement en regard l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est probablement cette comparaison fréquente qui a fait penser à une instruction dogmatique. On en conclut que l'auteur par la soi-disant première partie (I, 1-X, 18) ne vise qu'à instruire ses lecteurs et à leur donner une juste idée de la personne sacrée de N.-S. Expliquer le dogme, dit-on, voilà la fin principale, sinon unique de cette partie. Le reste de l'Épître (X, 19-XIII) en est distingué comme la « partie parénétique ». C'est l'opinion de presque tous les auteurs : on peut voir une série de noms chez Cornely, *Introd.*, III, p. 546; une autre chez Lipman, *Het Nieuwe Testament*, II, p. 894. L'excellent *Commentarius in ep. ad Hebraeos*

du P. C. Huyghe S. J., qui vient de paraître à Gand chez Huyshauwer et Scheerder, ne fait pas exception.

Cependant cette division se heurte à des difficultés sérieuses.

1° C'est un fait que la grande partie des dix premiers chapitres qui constitueraient la partie dogmatique ne sont nullement une exposition de doctrine chrétienne, mais au contraire une vraie oraison parénétique. On n'a qu'à parcourir les chapitres III, IV, V, VI, pour se convaincre que tout, à l'exception de quelques versets aux chapitres III et V, vise ouvertement à l'exhortation, c'est-à-dire est parénétique.

2° Les partisans de la vieille division sont fort embarrassés pour expliquer le passage où l'auteur se refuse à répéter les instructions des commençants pour passer aux choses plus parfaites (V, 11-VI, 19). Ils ont recours à une digression, c'est-à-dire ils font sortir l'auteur de son sujet, au moins comme ils l'ont conçu; c'est un moyen de se tirer d'affaire, mais le système n'y trouve guère d'appui.

3° Le passage sur la passion de N.-S. (IX, 15-X, 18) les gêne également. Ils en font une réponse à une difficulté, inventée — j'ose le dire — pour le besoin de la cause. Il ne ressort nullement du texte que l'écrivain se soit proposé cette objection dans le but d'y répondre.

4° Les versets 10-18 du IIe chapitre subissent le même sort. Là encore il y a, d'après les mêmes auteurs, une réponse à la même objection.

L'insuffisance du système s'accuse encore plus nettement par un fait qui, quoique assez manifeste, paraît avoir échappé à l'attention des érudits. L'auteur a coutume de prévenir à plusieurs reprises ses lecteurs de la suite de son discours. Nous le verrons au cours de cette étude.

Ces considérants nous ont porté à tenter une nouvelle division de l'Épître (1). Le résultat de nos tentatives a été publié plus *in extenso* dans la revue hollandaise *Studiën*, t. LVIII, p. 123-158. Aujourd'hui nous voudrions la soumettre au jugement des nombreux lecteurs de la *Revue biblique*.

Il nous faut étudier avant tout le but que l'auteur s'est proposé et les moyens dont il s'est servi pour y parvenir.

L'Épître, d'après les termes de l'auteur même, prétend être un discours de consolation, *verbum solatii*, ou plutôt un discours d'exhortation comme porte le texte grec παρακλήσεως (XIII, 22; VI, 18;

(1) Une division indépendante a été proposée par Baljon, *Inleiding op de Boeken des Nieuwen Verbonds*, p. 339 suiv.; une autre par Kaulen, *Einleitung*, 3e éd., p. 360. Ni l'une ni l'autre n'a pu nous satisfaire pleinement.

XII, 5). Et cette parole est bien à sa place. Car les Judéo-chrétiens à qui sans nul doute s'adresse l'exhortation avaient grand besoin d'encouragement. La persécution des scribes fanatiques et les difficultés surgissant de toutes parts firent craindre que plusieurs des nouveaux chrétiens encore mal affermis dans la foi retombassent dans les pièges du Judaïsme. Préserver ses frères de ce malheur, voilà le vrai but de l'auteur. Il le déclare dans presque tous les treize chapitres.

L'Introduction, toute en harmonie avec le reste, est dédiée à l'exaltation du Fils de Dieu, l'objet de leurs croyances. Puis en termes clairs et précis l'auteur pose sa thèse : « *Propterea abundantius oportet observare nos ea, quae audivimus, ne forte perefluamus* » (II, 1). Voilà à quoi vise la lettre. L'auteur le répète au chapitre suivant (12, 18, 19). Au IVe chapitre il conjure ses auditeurs : « *Festinemus ergo ingredi in requiem ejus ut ne in idipsum quis incidat incredulitatis exemplum* » (11). Pour qu'ils se gardent de l'apostasie le père montre à ses enfants dans un tableau effrayant le sort malheureux des apostats (VI, 1-9). Enfin au chapitre X il s'écrie : « *Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem* », et un peu plus loin : « *Nos autem non sumus subtractionis filii in perditionem sed fidei in acquisitionem animae* » (23, 39).

Les trois derniers chapitres — tous les auteurs sans aucune exception sont d'accord sur ce point — s'inspirent merveilleusement des mêmes idées.

Quand on conçoit la suite des idées comme nous y portent tout naturellement les endroits cités, auxquels on pourrait ajouter bon nombre d'autres, il nous paraît impossible de voir dans l'Épître aux Hébreux un double but. Partout et toujours le même cri : Restez attachés indissolublement à la personne et à la doctrine du Dieu fait homme.

Là même où l'écrivain stimule ses lecteurs à la pratique des vertus chrétiennes, le même but est toujours présent à son esprit (VI, 10; X, 24, 34; III, 13; XII, 24; XIII, 16). Ils doivent s'exhorter les uns les autres (III, 13) « *ut non obduretur quis ex vobis fallacia peccati* ». Comme ils exercent la charité envers les saints de Dieu, Dieu à son tour, c'est l'intime conviction de l'auteur, n'abandonnera pas ses élus (VI, 9). La paix et la sainteté sont recommandées, « *ne quis fornicator aut profanus ut Esau, qui propter unam escam vendidit primitiva sua* (XII, 16). Enfin au treizième chapitre aussi l'obéissance effectuera le salut de leurs âmes (17).

Reste la seconde question, à savoir : comment l'auteur s'y est-il pris pour bien inculquer aux chrétiens la nécessité d'une persévérance iné-

branlable dans leur foi? Consultons encore l'Épître elle-même. Elle nous donnera la réponse claire et catégorique : l'auteur parvient à son but en excitant deux sentiments : la crainte et l'espérance. Mais comme la faiblesse plutôt que la méchanceté fait craindre des chutes lamentables, ce sera toujours l'espérance qui est mise en avant. « *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno* (IV, 15). L'auteur leur expose tour à tour la miséricorde infinie de Dieu (VI, 1 ss.), l'exemple d'Abraham (VI, 15), la meilleure espérance du N. T. et la sacrificature de J.-Chr., sacrificateur d'autant plus excellent qu'il est le médiateur d'une meilleure alliance (VIII, 6). La même raison encore lui fait rappeler l'attention de ses lecteurs sur le fils de Dieu sacrifié « pour effacer les péchés de plusieurs » (IX, 28) et sur sa comparition au jour du jugement « pour le salut de ceux qui l'attendent » (28). Le chapitre X conclut : « *habentes itaque, fratres, fiduciam..... accedamus cum vero corde in plenitudine fidei* » (19-23). Alors suivent, au chapitre XI, les multiples exemples de foi robuste de leurs pères en la céleste récompense, et l'auteur ne finit pas sans faire un dernier appel à J.-Chr., « l'auteur et le consommateur de la foi » (XII, 2), et au sang divin « qui parle plus avantageusement que celui d'Abel » (24).

Pourtant la crainte leur sera aussi une arme puissante contre leur propre faiblesse : « *Si enim, qui per angelos dictus est sermo factus est firmus, et omnis praevaricatio et inobedientia accepit justam mercedis retributionem, quomodo nos effugiemus si tantam neglexerimus salutem* » (II, 2.3)? Il leur décrit le sort lamentable des ancêtres infidèles (III, 8-IV, 13) et des apostats (VI, 8 ss.); les suites désastreuses de leur propre défection (X, 26, ss.).

Ils seront rejetés comme Esaü (XII, 16); « *si enim illi non effugerunt, recusantes eum, qui super terram loquebatur: multo magis nos, qui de coelis loquentem nobis avertimus* » (25).

Notons ici un trait caractéristique de l'argumentation de notre orateur, l'enchaînement admirable des deux sentiments de confiance et de crainte. Presque partout où l'écrivain menace ses auditeurs de la vengeance divine, il ne laisse pas d'attirer leur attention sur la libéralité extraordinaire de Dieu envers eux. Il veut leur faire comprendre ainsi que précisément ces bienfaits exceptionnels seront la cause de la sévérité de Dieu à leur égard, s'ils en abusent. En d'autres termes, il excite la crainte par des raisons qui, bien pesées, raniment l'espoir au cœur d'un chrétien.

Ce que nous venons de dire, on peut le constater en considérant les versets suivants : II, 3 « *tantam salutem* » ; VI, 4-8 : « *Terra enim saepe*

venientem super se bibens imbrem..... proferens autem spinas reproba est ». Et comme s'il avait peur de leur faire perdre courage, il ajoute encore incontinent : « *Confidimus autem de vobis, dilectissimi, meliora.* »

Nous trouvons encore le même entrelacement des deux motifs au chapitre x. Celui qui rend nulle la loi de Moïse mourra sans pitié, quels pires supplices méritent ceux qui, etc. (28). Mais cette terrible menace est comme encadrée de motifs de confiance. Voir x, 16-24; x, 32-39. Bien plus caractéristiques sont encore les passages III, 6-IV, 13 et XII, 18-29. Mais assez de preuves; insister plus longtemps serait nuire à l'évidence.

Il y a un autre point qui mérite toute notre attention et qui entre bien dans le cadre de notre sujet : c'est l'emploi des nombreuses comparaisons entre les deux alliances.

Comme nous l'avons fait observer plus haut, c'est ce rapprochement continuel de l'Ancien et du Nouveau Testament qui a amené les partisans de la vieille division à traiter les dix premiers chapitres d'instruction dogmatique. Dans les endroits où l'auteur traite de la supériorité du Christ sur les Anges (I, 5-14) et sur Moïse (III, 1-6) et de sa fraternité avec les hommes (II, 11-18; v. aussi IV, 15-V, 8), ces comparaisons ont l'air un peu doctrinal. On nous permettra pourtant d'opposer :

1° Le parallèle n'est point du tout renfermé dans ladite première partie; on le trouve également dans la seconde x, 28-31; XI, 30 suiv.; XII, 18-29; XIII, 9-14;

2° En outre, l'allégation des exemples des Israélites au désert (III, 7-19), d'Abraham (VI, 13-20), comme aussi celui d'Esaü (XII, 16), n'est point faite pour instruire, mais uniquement pour exhorter. On peut faire la même remarque sur l'exemple du Christ (XII, 2. ss.), sur les passages tirés du prophète Habacuc et du livre des Proverbes (x. 37 ss.; XII, 6-13) et surtout sur les endroits où l'auteur rappelle aux chrétiens leur propre expérience (VI, 10; x, 32-34). Tout cela ne vise qu'à l'exhortation. Mais il y a plus. Même les comparaisons — le soutien du système « dogmatique » — sont sujettes à cette règle. Elles inspirent tour à tour la confiance et la crainte. La considération de la supériorité du Christ sur les anges mène à la conclusion pratique du chapitre II, 1-3; sa fraternité avec l'homme implique le pouvoir de nous aider (II, 18); sa supériorité sur Moïse est un motif de confiance (III, 6). La première description de N.-S. comme Pontife (IV, 15-V, 10) est introduite par l'invitation : « *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae* » (IV, 16).

La matière des chapitres VII, 1-x, 18 a l'air plus dogmatique, mais

cela n'empêche nullement qu'elle soit annoncée « comme une ancre ferme et assurée de l'âme » et comme une « consolation puissante » (VI, 18-19). Du reste, la conclusion de cette partie (X, 19-39) est là pour témoigner de la tendance pratique.

On regarde, il est vrai, les derniers versets (19-39) comme le début de la partie parénétique, mais sans aucun fondement et bien à rebours du sens de l'Épître.

Les versets 19-21 sont la moelle du discours qui commence au chapitre VII et qui invite à la confiance et à la persévérance dans la foi. Le mot « *itaque* » nous conduit inévitablement à cette manière de voir.

Les motifs de crainte aussi (26-31) sont fondés sur ce qui précède, c'est-à-dire sur la dignité du Fils de Dieu et du « sang de l'Alliance » (29).

Force donc nous est d'admettre encore que les considérations sur le pontificat de N.-S. et le parallèle entre les deux Testaments tendent, comme tout le reste de l'Épître, non tant à l'instruction qu'à l'exhortation des fidèles.

Le lecteur qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici sera frappé de l'unité qui règne dans cette Épître, à la condition qu'il ne s'obstine pas à y voir autre chose que ce que l'auteur lui-même voulait en faire, à savoir : un λόγος παρακλήσεως.

C'est cette unité qui nous a conduit à la nouvelle division que nous voudrions soumettre au jugement des érudits. Les chapitres I et II forment, à notre avis, l'introduction, l'entrée en matière ; chapitre XIII, la conclusion finale.

Le *Corpus orationis* doit être divisé, croyons-nous, en trois parties, dont chacune propose des motifs de confiance et de crainte.

La 1re partie (III, 1-V, 10) traite du Christ comme Pontife fidèle (III, 1-IV, 13) et miséricordieux (-V, 10). Cf II, 17.

La 2e partie (VII, 1-X, 39) a une introduction (-VI, 20) et une conclusion propres (X, 19-39) ; et un *Corpus orationis* où le Sauveur est considéré comme Pontife selon l'ordre de Melchisédech (VII), cf. V, 10 ; et comme Auteur de notre salut (VIII, 1-X, 18), cf. V, 9.

Enfin la 3e partie (XI et XII) propose les exemples de foi donnés par les ancêtres (XI) pour en déduire des conséquences pratiques (XII).

Cette division n'est nullement introduite de force dans le texte ni collée à la surface ; les idées de l'auteur nous y mènent tout naturellement.

Il suffit de parcourir l'Épître pour s'en convaincre.

Comme fondement du traité l'orateur pose la double révélation des

deux alliances (I, 1-3) et montre l'excellence de J.-C. infiniment supérieure à celle des anges (3-14). Cela fait, il annonce sans délai et bien clairement la fin unique de son discours : *Propterea abundantius oportet observare nos ea quae audivimus ne forte pereffluamus* (II, 1).

La raison fondamentale de ce « pourquoi » est la supériorité du Christ, exposée au premier chapitre. Les autres motifs s'y joignent : « *Si enim qui per angelos dictus est sermo, factus est firmus..... Quomodo nos effugiemus si tantam neglexerimus salutem* » (II, 2, 3)?

L'argumentation est lucide et conclut manifestement *a minori ad majus*.

Elle prend comme point de départ le fait, constaté ici pour être développé plus tard au chapitre XI, que L'ANCIENNE ALLIANCE contractée par l'intermédiaire des anges A EU SON PLEIN ET ENTIER EFFET. C'est la première des trois pensées qui dominent dans tout le discours. Elle conduit l'auteur à la conclusion que le chrétien doit être bien plus attentif aux paroles du Christ, c'est-à-dire à la révélation du Nouveau Testament.

Ce raisonnement *a minori ad majus* s'appuie sur une double vérité. La première est la supériorité du N. T. sur l'Ancien, celui-là ayant pour intermédiaire le Fils de Dieu lui-même. Mais comme l'auteur a déjà développé ce point au chapitre I, il n'y ajoute ici que deux mots (II, 3 s.), pour montrer que la doctrine prêchée par les Apôtres n'est que la doctrine du *Christ*.

La seconde vérité est contenue dans les paroles « *tantam salutem* » (3), développées ensuite par les versets 5-18.

Voici comment nous concevons cette péricope quelque peu compliquée.

Le grand salut du N. T. n'est autre chose que l'élévation sublime de l'homme au-dessus de toutes les autres créatures. Cette élévation a été prédite par le Psalmiste (VIII, 5-8) et se trouve déjà réalisée dans J.-C., « *propter passionem mortis, gloria et honore coronatum* » (9). Mais comme N.-S. a subi la mort pour tous, il est devenu pour « beaucoup de fils » de Dieu (10) l'auteur de leur salut.

Si nous ne nous trompons pas, c'est la seconde pensée dominante de l'Épître : L'HOMME-DIEU PARVENU A SA FIN DERNIÈRE PAR LES SOUFFRANCES ET LA MORT EST DEVENU L'AUTEUR SUPRÊME DE NOTRE SALUT; il nous fera participer à sa gloire. Cette participation n'est touchée ici que d'un mot.

Une explication ultérieure en est donnée là où le Seigneur est appelé notre « précurseur » dans le sanctuaire du ciel (VI, 20), où l'auteur parle d'une rédemption éternelle (IX, 12), d'un héritage éternel (IX,

15), et où il annonce ouvertement que Lui le Seigneur nous a frayé l'entrée au sanctuaire céleste (x, 19). Car c'est là son MINISTÈRE comme Pontife.

Pour remplir dignement ce ministère sublime, continue l'auteur sacré, le Fils de Dieu s'est fait notre frère (ii, 11-16), notre semblable dans les souffrances et la mort (18). « *Unde debuit per omnia fratribus similari ut misericors fieret, et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi* (17). »

Cette double qualité de PONTIFE FIDÈLE ET MISÉRICORDIEUX fournit à l'auteur la matière du développement d'une troisième et dernière pensée dominante. Il l'amplifiera sans délai.

Car, comme l'aura observé le lecteur attentif, les parties qui forment, d'après nous, la division de l'Épître correspondent parfaitement aux trois idées dominantes exprimées au deuxième chapitre. Il suffit de les lire en sens inverse pour s'en convaincre.

Cette inversion d'ordre est tout à fait caractéristique à l'Épître, non seulement dans les parties principales, mais encore dans les subdivisions.

Nous l'observons tout d'abord dans la première partie. Au verset 17, chapitre ii, l'auteur annonçant les deux points de cette partie met en tête la miséricorde et fait suivre la fidélité. Cependant il reprend immédiatement (iii, 2) le dernier mot *fidelis* et l'explique, pour ne revenir au premier point que vers la fin du chapitre suivant (iv, 14).

Le Fils de Dieu est supérieur à Moïse. Sa fidélité est d'un genre bien plus élevé (iii, 1-7).

Conformément à son but, l'auteur en déduit les conséquences pratiques : n'imitons pas les Israélites du désert qui endurcirent leur cœur et par là n'entrèrent pas dans la terre promise (7-19). Nous autres chrétiens, nous aussi avons la promesse. Mais nous n'entrerons pas davantage au repos du Seigneur, à moins que nous ne vivions en chrétiens fidèles (iv, 1-13).

Après avoir inspiré la crainte, l'auteur — saint Jean Chrysostome en fait déjà la remarque — s'empresse d'animer ses frères à la confiance, en leur peignant dans son second point la miséricorde divine (cf. ii, 17).

Les motifs de confiance s'entassent avec une concision étonnante.

Le grand prêtre est établi pour offrir des sacrifices. Étant homme, il sympathise avec les hommes. De même J.-C., qui en outre par les souffrances de sa vie mortelle a appris l'obéissance, et qui par sa mort

consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae, appellatus a Deo pontifex juxta ordinem Melchisedech (IV, 14-V, 10).

Par ces derniers versets (-V, 9-10) l'auteur fait, selon son habitude, la transition à la partie suivante (-X, 18), en indiquant les deux points qui la constitueront.

Il y célébrera N.-S. comme celui qui par sa mort est devenu pour nous l'auteur d'un salut éternel (V, 9), le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech (V, 10), prédit par le Psalmiste.

Ces deux points aussi seront développés en sens inverse

Nous touchons maintenant à la péricope (V, 11-VI, 20) que les auteurs sont convenus d'appeler une digression. Nous y voyons plutôt l'introduction la plus naturelle à la 2e partie.

L'auteur y développe les raisons pour lesquelles, malgré la faiblesse spirituelle des lecteurs, il procédera néanmoins à des choses plus parfaites. Loin d'être une déviation, cette introduction devient par sa forme même un excellent moyen pour atteindre le but de l'épître. La première partie (V, 11-VI, 8) est on ne peut mieux adaptée à l'instigation d'une crainte salutaire, tandis que le reste respire la confiance. Car l'auteur est intimement convaincu que les lecteurs ne se rendront pas dignes du châtiment menacé, mais parviendront avec Abraham à l'acquisition de la promesse jurée (VI, 9-20).

C'est ainsi que l'auteur les dispose à suivre ses développements sur le ministère de Jésus-Christ et en même temps à se rendre aux conclusions qu'il en tire pour leur vie pratique.

Nous voyons donc l'orateur jeter habilement dès l'introduction la semence des sentiments qu'il veut faire germer dans leurs cœurs. Gagnés de la sorte, les chrétiens écouteront avec agrément et se rendront dignes d'entrer dans le sanctuaire « où Jésus est entré comme précurseur, étant grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech ».

Dans ces derniers mots l'auteur trouve une tournure fort naturelle pour revenir à l'idée exprimée au verset 10 du chap. V, « *appellatus a Deo pontifex juxta ordinem Melchisedech* ». Car ici encore il commence par exposer en premier lieu ce qu'il a annoncé en dernier lieu.

Il peint à grands traits l'excellence du sacerdoce de Jésus-Christ.

Melchisédech en est le type (VII, 1-3) et ce sacerdoce du « roi de justice, roi de paix », est infiniment au-dessus de celui de l'ancienne alliance.

En voici les raisons.

1° Les fils de Lévi lèvent la dîme sur leurs frères, fils comme eux-mêmes d'Abraham. Melchisédech au contraire la reçut d'Abraham. C'est lui qui bénit le patriarche ; or l'inférieur est béni par le supérieur.

2° La substitution du nouveau sacerdoce à l'ancien témoigne de sa supériorité. « *Si ergo consummatio per sacerdotium leviticum erat..... quid adhuc necessarium fuit secundum ordinem Melchisedech alium surgere sacerdotem* » (11)?

3° Le sacerdoce de Jésus n'est point établi « par la loi d'une ordonnance charnelle » comme celui d'Aaron, mais par la puissance de sa vie immortelle.

4° Les Lévites sont établis prêtres sans aucun serment, Jésus l'est par un serment solennel de Dieu. Ceux-là étant mortels sont nécessairement en grand nombre, mais à Jésus il est dit : « *Tu es sacerdos in aeternum* » (17).

5° Et puisqu'il est le prêtre éternel, il peut toujours sauver ceux qui par son entremise s'approchent de Dieu. C'est pour nous qu'il intercède et non pas pour lui-même. Il n'a pas besoin, comme les autres pontifes, d'offrir tous les jours des victimes premièrement pour ses propres péchés et ensuite pour ceux du peuple (28). *Lex enim homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes; sermo autem jusjurandi, qui post legem est,* FILIUM IN AETERNUM PERFECTUM. Nous soulignons la dernière partie de la phrase par laquelle est introduite la matière indiquée v, 9.

Pour le premier point de cette seconde partie l'auteur s'est appuyé sur le Ps. CIX, 4 (1); le deuxième explique le premier verset du même psaume : « *Dixit Dominus Domino meo : Sede a dextris meis.* »

La matière est de grande importance : « κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις », car l'auteur traitera, mais comme partout ailleurs en sens inverse :

1° du meilleur *ministère* de J.-C.

2° des *promesses* meilleures qui sont le fondement du N. T. Il l'annonce lui-même au verset 6 du chapitre VIII : *melius ministerium... testamenti... quod in melioribus repromissionibus sancitum est.*

Le point capital dont l'idée est déjà maintes fois proposée (I, 3, 13;

(1) En exposant ce verset du Psaume, l'auteur a suivi sa méthode habituelle. Il commence par le dernier mot, pour finir par le premier : *Melchisedech* VII, (1-10), *secundum ordinem* Melchisedech (11-14); sacerdos *in aeternum* (15-19), *juravit* Dominus (20-22). Dans les versets 23-28 les deux derniers points reviennent : cf. v. 28 : sermo *jurisjurandi*, et : Filium *in aeternum* perfectum.

II, 9; IV, 14; VI, 16; VII, 25) est : *Talem habemus pontificem qui consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis.* J.-C. est le ministre du sanctuaire céleste et son office est d'offrir un sacrifice.

Mais quelle différence entre son sacrifice et les victimes de l'ancienne Loi ! Car c'est lui qui est le médiateur de cette autre alliance fondée sur les promesses meilleures annoncées par Jérémie (XXXI, 31) : « J'imprimerai mes lois dans leur esprit et je les écrirai dans leurs cœurs et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple, » etc. (VIII, 10, 11, 12).

De la considération des meilleures promesses l'auteur procède à celle de la fonction meilleure (*melius ministerium*). Et poursuivant la comparaison entre les deux alliances pour en tirer des fruits de sanctification, il continue :

La première (alliance) aussi avait un tabernacle et un culte, des offrandes et des sacrifices. Mais tout y était imparfait. Le Christ vint et entra dans le sanctuaire « *non manufactum* » et cela par son propre sang et non plus par celui d'animaux. Et par ce *sacrifice* une fois seulement offert il nous a acquis une rédemption éternelle *purifiant nos consciences des œuvres mortes* (IX, 1-14).

Les mots soulignés (11-14) renferment la substance de cette péricope (IX, 1-X, 18). Ce qui suit en est l'amplification et nullement la réponse à une difficulté que l'on s'imagine. Du reste le sacrifice de la croix a été mentionné souvent aux chapitres précédents (Cf. I, 3; II, 9, 10, 14; V, 1; VII, 27; VIII, 3).

J.-C., continue l'auteur, est le Médiateur d'une nouvelle διαθήκη. Par sa mort les élus reçoivent l'héritage éternel (15-17).

Les victimes de l'ancienne Loi ne sont que l'ombre et le type de cette « meilleure offrande » par laquelle J.-C. efface les péchés de plusieurs (28). Car celles-là devaient être renouvelées continuellement : *impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata* (X, 4); c'est pourquoi J.-C. les a remplacées (voir Ps. XXXIX, 7-9) par le sacrifice unique de son corps; il a offert une seule hostie et s'est assis pour jamais à la droite de Dieu (12-14).

Cette partie se termine donc par le même verset (Ps. CIX, 1) qui l'introduit (VIII, 1) : « *Hic autem..... sedet in dextera Dei* » (12-14). Car les versets 15-18 ne font que répéter que la rémission des péchés est un des bienfaits du N. T., prédits par Jérémie : cf. VIII, 12.

Jusqu'ici l'auteur a développé le sujet annoncé I, 3; II, 9; V, 9.

Les 20 versets suivants, pensons-nous, sont la conclusion pratique de cette partie. C'est donc se tromper que de les intituler introduction à la partie dite parénétique. Nous l'avons prouvé plus haut.

Restent les trois derniers chapitres dont les deux premiers forment

notre 3e partie. Ils ne nous retiendront pas longtemps. Tous les auteurs y voient un but pratique.

Selon son habitude, l'auteur a préparé ses lecteurs aux nouvelles considérations par les paroles du prophète Habacuc : « Le juste vit par la foi (x, 30) et par son propre avertissement, *nos autem..... sumus..... filii fidei* » (39).

Les héros de l'ancienne Loi leur ont donné l'exemple d'une inébranlable fermeté. Par leur persévérance dans la foi ils firent de grandes choses, effectuèrent des prodiges, souffrirent avec courage (XI,1-40).

Aux lecteurs donc de les imiter. J.-C. s'est mis à leur tête (XII, 1-3), Lui qui a tant souffert. Quant à eux-mêmes, ils n'ont pas résisté encore jusqu'au sang.

D'ailleurs si Dieu châtie ses enfants, ce n'est qu'en père et il n'en sortira que des fruits de justice.

Prenez donc courage, leur dit l'auteur, vivez en paix avec tout le monde, répondez à la grâce. Ne suivez pas l'exemple d'Esaü, car privilégiés comme vous êtes, au-dessus de vos ancêtres par l'incomparable participation à la loi nouvelle, votre châtiment en cas d'infidélité sera d'autant plus sévère.

Cette partie paraît donc le développement du verset 2 du chapitre II, comme nous l'avons observé ailleurs.

La loi donnée par le ministère des anges est « demeurée ferme », la foi et l'espérance des ancêtres n'ont pas été vaincs. C'est ce que contient le chapitre XI.

Les conclusions pratiques du chapitre XII sont, au moins en grande partie (14-29), une répétition éloquente du reste du même verset II, 2 : *Si enim..... omnis praevaricatio et inobedientia accepit justam mercedis retributionem, quomodo nos effugiemus?*

Enfin la péroraison (XIII) est toute en harmonie avec le discours.

C'est par la paix fraternelle, par l'hospitalité, par la sainteté du mariage qu'ils se montreront fidèles à leur chef Jésus-Christ.

Mais c'est ici encore l'exhortation à la fidélité dans la foi qui s'adjuge la part du lion (7-15).

Et ce qui est plus caractéristique encore, ce n'est qu'ici, en terminant sa lettre, que l'auteur ose enfin exprimer sa pensée entière : *Exeamus igitur ad eum extra castra* (13).

Une préparation longue et bien menée a dû précéder. Maintenant il peut parler en termes clairs : Une fois pour toutes séparez-vous de la Synagogue.

Se recommandant aux prières des chrétiens, l'auteur fait des vœux

pour leur bien spirituel et les supplie de supporter son λόγος τῆς παρακλήσεως (18-22).

En résumant cette étude nous pouvons dire : Pour ce qui est du but de l'Épître nous admettons de tout point l'opinion de M. Kaulen : « Il faut remarquer que l'Épître aux Hébreux ne contient pas tant de doctrine que d'exhortation. Elle ne veut pas communiquer une vérité nouvelle, mais tirer les conséquences de la vérité déjà connue et reconnue. Elle est dans toute la force du terme λόγος παρακλήσεως (1).

Quant à la conception et l'enchaînement des idées, le texte nous révèle avec une richesse de pensées inépuisable la plus parfaite unité.

En accord avec l'introduction (ch. II) le tout se laisse réduire à cette forme succincte : Le N. T. est l'œuvre du Fils de Dieu (chap. I), le pontife fidèle et miséricordieux (III, 1-V, 10), le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech ; le Sauveur qui par son sacrifice unique nous a obtenu la rémission des péchés et un salut éternel (VII, 1-X, 39). L'ancienne loi déjà devait être observée avec confiance et crainte (ch. XI). Combien plus devons-nous nous attacher à la Nouvelle Alliance nonobstant les difficultés (XII), et à jamais nous séparer de la Synagogue (XIII, 13).

Maestricht, 10 octobre 1901.

F. Thien S. J.

(1) « Bemerkenswerth ist, dass der Brief an die Hebräer nicht sowohl Lehre als Beherzigung enthällt. Er will keine neue Wahrheit mittheilen sondern nur Consequenzen aus der schon gelehrten und erkannten Wahrheit ziehen, so dass er in vollem Sinne λόγος παρακλήσεως est » (*Einleitung*, 3e éd., p. 631)

II

LES TRIBUS ARABES A L'EST DU JOURDAIN

Deux voyages successifs à Mâdabā et à Kérak, en juillet et en août 1901, m'ont permis de recueillir quelques informations sur les tribus qui habitent cette région, depuis *Šôbak* et *Ma'ân,* au sud, jusqu'au Zerqâ, au nord. Quelques jours passés avec les Arabes suffisent à montrer combien il est difficile d'arriver à la précision dans les renseignements. L'œil du Bédouin, habitué à l'immensité de la plaine, distingue à douze ou quinze kilomètres la razzia qui s'approche : mais l'évaluation variera entre vingt et quarante cavaliers. De même telle tribu sera cotée, par un cheikh, comme s'élevant au chiffre de trois cents tentes, tandis qu'un autre lui en donnera cinq cents. De ce manque de précision surgit un réel embarras pour l'Européen qui voudrait tout mesurer au millimètre. D'autre part, s'arrêter devant cette fluctuation, c'est renoncer à toute étude. J'ai cru préférable de livrer tels quels les renseignements qui m'ont été fournis, en indiquant les sources d'où ils découlent : Ibrahim Aṭoual, bédouin chrétien de Mâdabā de la tribu des 'Azeïzât, est celui qui m'a procuré le plus de données. Ses fréquentes expéditions, ses relations multiples avec les Beni-Ṣakher et les Ḥamâïdeh, lui ont acquis une connaissance peu ordinaire de la région et de ses habitants.

A Mâdabā, 'Aoudeh ben Ṣâleḥ, ami et associé des Beni-Ṣakher; Khalîl ben 'Abdallah, et beaucoup d'autres, y compris le cheikh Djourouḥ des Beni-Ṣakher, ont fourni une large contribution. A Kérak, Sālem er-Rebâï'ah, en présence de sept ou huit compagnons, m'a parlé des Ḥaoueïṭât et des autres tribus en expert vivant depuis longtemps dans leur commerce. A 'Ammân, Mikhaïl el-'Adjeh, chrétien de *Djedeïdeh* (Haute-Galilée), qui depuis vingt-cinq ans parcourt les tribus en marchand, et qui maintenant s'est fixé chez les Tcherkesses, m'a fait part des connaissances qu'il avait acquises dans ses nombreux voyages et ses fréquents pourparlers avec les habitants du désert. J'ai eu soin de contrôler le récit de l'un par la critique de l'autre.

Dans les notes qui suivent, l'arabe est écrit d'après l'articulation perçue. J'ai fait épeler les lettres quand mon interlocuteur savait écrire; quelques noms de tribus, celles des environs de Kérak spécialement, ont été écrits par des Arabes. Ce n'est qu'après un séjour prolongé que l'Européen, même au courant de la langue littéraire, peut distinguer et percevoir nettement les sons de la langue parlée; d'autant plus que les Bédouins en question diffèrent, d'une façon assez notable, pour la prononciation et la tournure de la phrase, des fellâḥs de Palestine. Le ق *qof*, par ex., est prononcé *g* comme dans galop; le *kaf* ك est souvent prononcé *ch* comme dans chapitre, le ض *ḍaḍ* prend un son un peu sifflant qui le rapproche du ظ *dha*; le س et le ص sont difficiles à distinguer; le mot se terminant par ة, paraît donner le plus souvent *é=eh*, par ex. جيزة *djîzeh*, mariage.

Malgré mon application, plusieurs fautes et incorrections m'auront sans doute échappé : de nouveaux renseignements et de plus amples informations me permettront probablement de les corriger et de compléter ces premières notes.

Dans la *ZDPV.*, XXIV, p. 26 ss., M. E. Littmann a publié une liste officielle des tribus à l'est du Jourdain. Ce document a été écrit à une époque où le gouvernement turc atteignait à peine le *Ṣalṭ* : aussi l'auteur paraît-il avoir été guidé par des à peu près multiples. On donne par ex. les *Zerqamân* زرقمان comme une division des Beni-Ṣakher : ce nom est inconnu dans la région, et il rappelle le Zerqâ-Mâ'in qui prend sa source à trois kil. au sud de Mâdabā. Naturellement, M. Littmann n'est pas responsable de ces bévues; il a transcrit son document; on désirerait pourtant quelques notes. De même, on rencontre de nombreuses fautes d'écriture, sinon de lecture. Il faut *leïda* au lieu de *libda, al-Bahârât* au lieu de al-Djârât (cf. la liste corrigée ci-dessous).

L'évaluation des hommes en état de porter les armes ne paraît pas fondée sur une connaissance objective des tribus. Les *Ad'adjeh* (au lieu de *Ar'adjeh*) comptent à peine cent tentes; ils ne peuvent guère posséder 1.000 guerriers. Les *al-Môr* sont donnés comme une des divisions importantes des Beni-Ṣakher; en réalité, c'est le nom d'une famille de la subdivision des *Ahqeïš*, du grand clan des *Fâïz*. Autre remarque dans cette liste : non seulement aucun ordre n'est observé dans l'énumération des tribus, mais encore aucune indication n'est fournie concernant leur habitation ordinaire ou leur territoire. Avouons tout de suite que la question n'est pas facile à éclaircir, car, en dehors de la terre qu'il possède comme propriétaire, qu'il a le droit de faire cultiver ou de vendre, l'Arabe bédouin jouit d'un certain droit de pâturage, mal défini, reconnu cependant et respecté de

tous. C'est ainsi que les immenses troupeaux de chameaux des Beni-Ṣakher paissent en toute sécurité dans la vaste plaine de Mâdabā, propriété des ʿAzeïzât et des Qerâkeh. Encore un exemple : Les ʿAzeïzât sont descendus parfois dans le Ghôr pour faire paître leurs troupeaux, tandis qu'aujourd'hui ils vont hiverner à cinq ou six heures à l'est de Mâdabā. Avec le territoire de chaque tribu, nous indiquerons ordinairement le nom de son cheikh, car bien souvent le cheikh, par sa capacité, donne la vie et l'importance à la tribu. La disparition de ce personnage est parfois l'occasion d'une dislocation de la tribu, par conséquent de son affaiblissement. Une autre cause de destruction, c'est la guerre ou la razzia (غزو) : telle tribu, très florissante il y a cinquante ans, ne compte plus aujourd'hui que quelques familles; les *Modjally* de Kérak, par ex., étaient, il y a quarante ans, les maîtres de la contrée; ils comptent maintenant quarante maisons.

L'ordre suivi dans la liste que nous donnons, n'est pas en raison de l'importance des tribus; pour plus de clarté, on a préféré dans cette nomenclature la division du terrain, en remontant du sud au nord.

Dans la transcription, il a paru bon de ne pas ramener les formes nominales à un thème grammatical littéraire, pour ne pas les déformer; on s'est contenté de transcrire aussi fidèlement que possible la prononciation objective du mot.

Dans les pages qui suivent on indique successivement le nom des tribus et de leurs subdivisions, les noms des cheikhs, le nombre des tentes, ou, si cela est spécifié, des combattants et enfin le territoire.

*
* *

I. الحويطات AL-ḤAOUEIṬAT

Les Ḥaoueïṭât comprennent cinq divisions, chacune avec un cheikh spécial, mais reconnaissant l'autorité du premier cheikh, ʿArâr eben Djâzy. — Leur territoire est limité à l'E. par le derb el-Ḥadj, au S. par Basṭah, à l'O. par Šefā, au N. par Šobak et les ʿAneïzeh. Le centre de leur séjour est Djifr جفر.

NOM DES SUBDIVISIONS.		CHEIKH ACTUEL.		TENTES.
ابن جازى	Eben Djâzy	عرار ابن جازى	ʿArâr eben Djâzy	100
الذيابات	Adh-Dhiâbât	سالم ابن ذياب	Sâlem eben Dhîâb	15
الثوايةة	Ath-Thaouâïeh	عودة بن حرب	ʿAoudeh ben Harb	150

الدمانى	Ad-Damâny	سالم بن عليان	Sâlem ben ʿAleïân	40
الركيبات	Er-Rekeïbât	سالم ابو رييب	Sâlem abou Rekeïb	80

Renseignements fournis par Sâlem er-Rebâïʿat (سالم الربايعة) à Kérak.

II. شوابكة OU عرب شوبك ARABES DE ŠOBAK

Ainsi nommés par les autres Arabes parce qu'ils habitent aux environs de Šôbak; ils forment trois tribus indépendantes.

الغوافلة	Al-Ghaouâfleh (1)	سلمان بن حسن	Salmân ben Ḥasen	40 à 50
الرشيدة	Er-Rašaïdeh (2)	زعل بن صقر	Zaʿal ben Ṣaqr	
العمارين	Al-ʿAmârîn (3)	سالم	Sâlem	

Le cheikh Zaʿal des Rašaïdeh exerce une certaine suprématie sur les Ghaouâfleh et les ʿAmârîn.

Les Arabes de Kérak payaient aux Šaouâbkeh la *Ḥaoua* (خَوَى *fraternitas*). Ibrahim Aṭoual, un ʿAzeïzât, tua, à Dhibân, un Šaouâbkeh, et mit fin à cette relation traditionnelle. La *Ḥaoua* était un impôt, ou plutôt une sorte d'indemnité payée par une tribu à une autre, pour assurer de sa part une certaine surveillance sur les troupeaux. Dans le cas présent, si un Arabe de Kérak perdait un mulet près du territoire des Šaouâbkeh, ces derniers, en vertu de la Ḥaoua, étaient tenus de chercher le mulet sur leurs possessions, et de le rendre à son propriétaire. La Ḥaoua était aussi payée par les Arabes de Kérak aux Beni-Ṣakher.

III. السعودبين AS-SOʿOUDIIN

السعودبين As-Soʿoudiïn, 60. Entre Šôbak et le *Djébâl;* aucune relation de dépendance avec les Rašaïdeh.

IV. المناعين AL-MANAʿIN

Les Al-Manâʿîn se divisent en deux tribus :

العاقر	Al-ʿAqer	علي	ʿAly	100.	Est du Djébâl.
الرديسي	Er-Redeïsy	سالم	Sâlem	60.	*Ibid.*

(1) شراء Šerâ.
(2) S.-S.-O. de Šôbak.
(3) Alliés aux Ghaouâfleh; même région.

V. ENTRE KÉRAK ET LE DJÉBAL

المحمودين Al-Maḥmoudiïn خلاف بن سعيد Ḫalâf ben Sa'id 100. Leur terre s'appelle الرويح Ar-Roueiḥ; ils atteignent le Kérak, et peuvent s'étendre à l'est.

VI. ARABES DE KÉRAK

Sont ainsi appelés les Arabes qui, habitant aux environs de Kérak, s'éloignent plus ou moins de la ville, à l'époque des pâturages et des semences, et reviennent ensuite dans ses murs.

Les renseignements qui suivent m'ont été fournis par Sâlem er-Rebâï'at et Ḫalf al-Farizân, deux habitants de Kérak.

السرايرى	As-Sarâïry	عرب يحيى	'Arab Iaḥia	70
الطراونة	Aṭ-Ṭarâouneh	حسن بن محمد	Ḥasen ben Moḥammed	80
النوايسة	En-Naouâïseh	مشوح	Mešaoueḥ	40
الضيور	Eḍ-Ḍonnour	محمد بن طاها	Moḥammed ben Ṭâhā	70
المعايطة	Al-Mo'âïṭeh	يوسف ساهر	Iousef Sâher	50
الزنيبات	Az-Zneïbât	فارس	Fâres	30
الكباشنة	Al-Kobâšneh	درويش	Déraouiš	100
الصعوب	Aṣ-Ṣa'oub	عوض	'Aouaḍ	30
المجلى	Al-Modjally	صالح	Ṣâleḥ	40
السلمان	Es-Selimân	خليل	Ḫalîl	60
العمر	Al-'Amar	غافل بن تبيتى	Ghâfel ben Tebeïty	50
عرب البطوش	'Arab al-Baṭouš (1)	مسلم الماجودى	Mosellim al-Mâdjoudy	50
عرب العراق	'Arab al-'Arâq (2)	محمد بن	Moḥammed ben Ḥasan	
		حسن الرمدنة	ar-Romadneh	50
		عرب البرارشى	'Arab al-Brâršy (3)	200

VIbis. On peut joindre à ce groupe la tribu suivante :

الهدايات Al-Hedâïât سالم Sâlem 120. A l'est de *Dhât-Râs*.

(1) Dans l'ouâdy *Khanzireh*. — (2) A 3 h. de Kérak, vers l'ouâdy Khanzîreh. — (3) A *Kather rabba*, au sud de Kérak.

VII. الصلايطة AṢ-ṢALAIṬAH

Les Ṣalâïṭah habitent à l'est de *Thamad* (ثمد) et de *Sa'ideh* (سعيدة) : ils se divisent en deux clans et comptent au total une centaine de tentes.

1 الرشيد er-Rešeïd صلايطة Ṣalaïṭah?

الرضايا Ar-Raḍâiā est une division des Reseid et habite à *Ledjoun*, *el-Ḥal* et *Oumm Reṣâṣ*.

2 ابو الرجيلة Abou ar-Ridjeileh جوعيد Djaou'eid

VIII. الحمايدة AL-ḤAMAIDEH (1)

Les Ḥamâïdeh habitent au nord de Kérak dans un territoire limité au S.-O. par le kh. *Ṣerfâ* (صرفا) et l'ouâdy Ben-Ḥammâd; à l'ouest par la mer Morte; au nord par le Zerqâ (زرقا), *Meredjmeh* (مرجية ? ام رجية?) et *Deleileh* (دليلة); à l'est par *Oumm Šreifeh* (ام شريفة), *'Ara'îr* (عراعير) et la vallée du Môdjib.

Les Ḥamâïdeh, qui se divisent en trois clans principaux, sont célèbres, dans les récits de voyage, par leur dureté et leur caractère intraitable. N'abordait pas qui voulait jadis sur leurs terres, et la visite de *Mekaouer* n'était pas toujours possible, même avec des armes. Tout est changé. Avec un Bédouin de Mâdabā, nous avons traversé tout leur territoire sans aucune crainte, et sans impôt : « Si tu étais venu il y a quinze ans, me disait le guide, il t'aurait fallu payer plus de 300 fr. pour passer ». Le gouvernement turc, depuis la prise de Kérak, les a complètement assujettis, pour ne pas dire asservis et ruinés. Chaque année, il prélève sur eux 3.000 livres.

DIVISIONS DES ḤAMAIDEH

ابو ربعة Abou-Rob'eh سويلم Saoueïlim 170. Dhibân ذبان la terre appelée الكورة *Al-Kourah*.

Les subdivisions des Abou-Rob'eh sont :

a) الونسة Al-Ouenseh

b) السوعادة As-Sou'âdeh

c) الهواوسة Al-Haouâouseh

d) السدارحة Al-Sadârḥeh

e) الحوانية Al-Ḥaouâtmeh

(1) Cf. *Survey of East. Palest.*, p. 291.

ابن طريف Eben Ṭarîf منصور Manṣour 300. O. du Šiḥân, à la terre appelée زقيبة *Zeqeibeh.*

Subdivisions des Eben-Ṭarîf :

a) الرواحنة Er-Rouâḥaneh
b) الضربعة Eḍ-Ḍorab'eh
c) الشقور Aš-Šeqour
d) الحمادين Al-Ḥamâdîn

3) ابو بريز Abou-Breïz محمد Moḥammed 230. مكاور Mekâoûer.

Subdivisions des Abou-Breïz :

a) الديرنة Ad-Diarneh
b) الشخانبة Aš-Šakhânbeh
c) الفلاحات Al-Falâḥât
d) القبيلات Al-Qebaïlât
e) الفقها Al-Feqahā
f) الربوطة Ar-Rebouṭah
g) الهروط Al-Horouṭ
h) الطوالبة Aṭ-Ṭouâlbeh
i القعيدة Al-Qa'aïdeh
j) المطيلة Al-Meṭaïleh
k) الهاشم Al-Hâšem

Chaque cheïkh est maintenant responsable de l'impôt devant le gouvernement, qui a établi un Moudir spécial pour les Ḥamâïdeh. Ce fonctionnaire réside momentanément au *Ouâleh,* car, dit-on, il résidera plus tard à Dhibân, où on lui construira une demeure. Bonne occasion pour découvrir de nouvelles stèles!

IX. ابو الغنام ABOU AL-GHANAM OU الغنيات AL-GHENÉMAT

الغنيات Al-Ghenémât (1) سالم ابو الغنام Sâlem abou-'l-Ghanâm 90

Quelques subdivisions :

المساندة Al-Mesândeh 3 tentes
الحروى Al-Ḥraouy 1
الشعرا Aš-Ša'râ 2
الوخيان Al-Ouḥiân 40
العطويان Al-'Aṭaouîân 2

Jérusalem.

Fr. Antoine Jaussen O. P.

III

NOTES D'ÉPIGRAPHIE SÉMITIQUE

Nous devons à la bienveillante obligeance du R. P. Cré les trois textes palmyréniens qu'on va lire. Le savant religieux a bien voulu nous fournir d'excellentes photographies des bustes, exécutées par le R. P. Ruffier de Sainte-Anne, ainsi que des estampages des textes dont il réservait aimablement la publication à la *Revue*. L'un d'eux est, croyons-nous, inédit, les deux autres déjà connus, mais mal publiés.

1. Collection des RR. PP. Blancs, au séminaire de Sainte-Anne. Bloc de calcaire; dimensions : 0m,62 sur 0m,44. Bustes géminés en assez haut relief. A droite un jeune homme imberbe, nu-tête, de face, drapé dans une toge; à gauche un homme de face, barbu, nu-tête, les cheveux bouclés, drapé dans une toge retenue sur l'épaule par une fibule. Il tient de la main droite un fouet (?), dans la gauche cette « languette étroite, allongée, plate et triangulaire qu'on remarque dans la main d'un assez grand nombre de défunts palmyréniens » (1); on a voulu y voir un stylet ou la garde d'une épée : M. Clermont-Ganneau (*op. c.*, p. 115 s.) se la représente comme une « sorte de *schedula*, d'étiquette formée d'une lanière de parchemin, quelque phylactère dans le genre des *tephillim* juifs, qui avait peut-être un rôle dans les rites funéraires ». Son

(1) Clermont-Ganneau, *Études d'arch. or.*, I, 107; cf. *Rec. d'arch. or.*, II, 382.

interprétation semble confirmée par ce fait que la petite tablette en question offre parfois des inscriptions telles que חבל ou בית עלמא (1). Dans le champ à droite et à gauche de la tête du jeune homme un texte en deux parties, 5 lignes à droite, 4 à gauche, encadré par des palmes. Haut. moy. des lettres 0,014. Cf. *Journ. As.*, septembre-octobre 1900, p. 252, n° 32 (?), et les observations de Lidz., *Ephem.*, n° 2, p. 211.

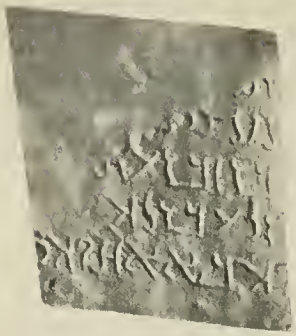
B) די עבד		A) חבל		A) Hélas !	B) [Buste] qu'a fait
	buste	ירח		Jarḥi-	
palme לה		בולא	palme	bôlâ	pour lui
והבא		בר		fils de	Ouahbâ
אחוהי		זבדעתא		Zabd'atâ	son frère.

Les noms tels que les avait bien lus le P. Cré sont connus. ירחבולא, gr. Ἰαριβώλευς, est formé du nom du dieu *Bol*, populaire à Palmyre (identique peut-être à Baal) et de ירח *mois* (Cl.-Ganneau, *Rec...*, II, 120). זבדעתא = Ζαβδαάθης Wadd. 2618; le nom était connu seulement sous la forme זבדעתה et la variante orthographique de l'א final, qui ne souffre pas le moindre doute, est intéressante. Le même phénomène s'est présenté déjà en palmyrénien, pour les noms ברעתה et ברעתא; sur quoi M. Cl.-Ganneau s'est demandé s'il n'y aurait pas dans cette variation orthographique l'indice « que עתה était une entité divine autre que עתא », les deux noms étant peut-être « dans le même rapport que *Baal* et *Baalat* » et pouvant désigner un dieu et la déesse parèdre (*Rec...*, III, 169, cf. 171).

והבא est évidemment un autre théophore hypocoristique.

2. A gauche de la tête du second buste, cinq lignes; haut. moy. des lettres, 0,014. Une cassure a emporté la fin des trois premières lignes. Cf. *Jour. As.*, *loc. c.* n° 3 (?).

(1) C'est, en effet, sur une tablette de ce genre que se lit l'inscr. n° 15 *RB.* 1897, p. 596; et à ce propos M. Chabot (*Journ. As.* septembre-octobre 1900, p. 266) a très bien remarqué que le nom propre lu par distraction devait être remplacé par « Maison d'éternité ».



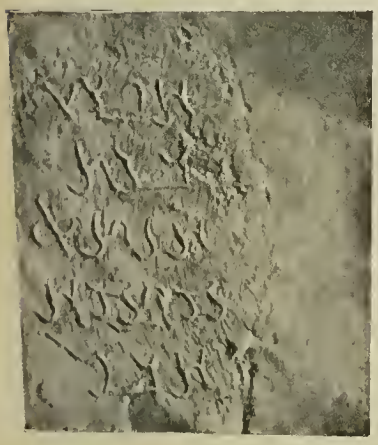
ה[בל]	Hélas !
מיקימו[ו]	Moq[îmou]
בר זבדעת[א]	fils de Zabd'atâ.
די עבד לה	[Buste] que lui a fait
והבא אחוהי	Ouahbâ son frère.

Ligne 1. Il ne reste que la moitié inférieure de la première lettre ; on pourrait à la rigueur la prendre pour un צ et restituer [צ[למות ; mais l'analogie avec le 1er texte suggère plutôt חבל. — L. 2. Après le ק il reste deux hastes de lettres recourbées ; la première, plus courte, peut être prise pour un י, la seconde serait le commencement du מ. En tout

cas la lecture *Maqaï*, מקי, est exclue, et parmi les noms connus il faut choisir entre מקיבו et מקימי, cette dernière forme étant préférable si l'on adoptait la restitution צלמת qui appellerait un génitif (1).

L. 3. A la fin du nom il ne reste trace ni de א ni de ה par suite de la cassure; on doit cependant suppléer א à cause du texte précédent. Moqîmou est le frère aîné de Iarḥibôlâ et la sépulture a été faite par leur frère survivant, Ouahbâ, le troisième fils de Zabd'atâ. Un autre texte de Palmyre permet, semble-t-il, de compléter cette lignée généalogique, voy. Lidz., *op. c.*, p. 215, n° 91[c-d].

3. Collect. des RR. PP. Blancs au séminaire de Sainte-Anne. Bloc de calcaire : 0m,54 sur 0m,42. Buste de femme en haut relief, de face, voilée, diadémée, parée de pendants d'oreilles (2) et d'autres bijoux. De la main droite elle écarte son voile et tient de la gauche un fuseau et un peloton de fil (?). Dans le champ à droite cinq lignes; haut. des lettres 0m,017.



הפרא	ḤPHRA
ברת	fille de
חנונא	Ḥanounâ
קומח	(fils de) Qômaḥ,
הבל	Hélas.

L. 1. הפרא serait un nom nouveau pour moi. La similitude de ח et צ en palmyrénien permettrait de lire צפרא (3), nom pr. d'homme en d'autres textes déjà connus. — L. 2. Le ר n'est pas pointé comme dans les inscr. précédentes. — L. 3. Ḥanounâ ne figure pas dans le répertoire de Lidzbarski; mais le nom a une bonne physionomie sémitique, cf. חנון hébr. (II Sam. 10 1 ss.; Néh. 3 13, etc.) et les vocables grecs Ἀνοῦνος (Wadd. 2153[a], etc.) et Ἀνειναῖ (*gén.*, Fossey, *Bullet. Corr. hellén.* 1897, p. 47, n° 30). — L. 4. On pourrait lire Môqaḥ aussi bien que Qômaḥ; cette dernière lecture, plus facile peut-être à analyser, a été préférée à cause du rapprochement possible avec Κωμᾶ dans une inscr. gr. de

(1) Sur la flexion des noms araméens et les désinences casuelles cf. Cl.-Ganneau, *Rec...*, II, 385 ss.

(2) On remarquera au point de vue archéologique la forme de ces boucles d'oreilles qui paraît avoir été usuelle à Palmyre et s'être conservée chez les Byzantins.

(3) Cf. *Répertoire d'épigr. sémitiq.*, t. I, p. 27, n° 28.

Palmyre (Wadd. 2578); à moins qu'on ne doive interpréter ce mot comme une épithète déterminant le nom précédent, ce qui est moins probable.

*
* *

Personne n'ignore, parmi ceux qui s'occupent d'épigraphie sémitique, l'importante trouvaille d'inscriptions phéniciennes qui vient d'avoir lieu à Saïda. Il convient d'attendre l'interprétation des maîtres auxquels elles ont été attribuées. Qu'il soit permis cependant de signaler un fragment déposé au Musée de Constantinople.

4. Musée impérial de Constantinople. Calcaire gris bleu. La pièce est incomplète et difficile à décrire. L'inscription est cassée par devant. L'écriture est normale. Le iod affecte la forme des inscriptions d'Athènes et du Pirée (*CIS.* 115, 116, 117, 119). Copie.

...אש[מ]ניתון יתנצד בן סנר
...אשמן יבركם

... Echmouniathon fils de Jathonṣed fils de SNR...
... Echmoun. Qu'il les bénisse.

SNR, peut-être סנר, est un nom propre nouveau : faut-il prononcer Sin-nour ou Sannour?

*
* *

5. M. le baron d'Ustinow a bien voulu m'envoyer une petite pièce ronde (diam. 0,04 environ) en argile, dont je donne ici la photographie.

Je n'hésitai pas à la déclarer fausse. Peu de temps après il la fit suivre d'une pièce presque semblable, mais d'une apparence plus satisfaisante. Il me parut encore plus évident que la première était fausse,

calquée sur la seconde. Encore n'oserais-je garantir l'authenticité de cette dernière. L'une des faces représente une sorte de faisceau croisé ou de carré surmonté de quatre demi-cercles à aigrettes, que l'imita-

teur n'a même pas essayé de rendre. Sur l'autre face une inscription qui se rapprocherait plutôt de l'hébréo-samaritain.

*
* *

6. M. le Professeur Eloino Nacar, du collège de Calatrava à Salamanque, a eu la bonté de m'adresser copie d'une inscription hébraïque gravée sur un bloc de granit et qui se trouve près ou dans la ville de Bejar. Elle semble avoir fait travailler les têtes, car un certain D. Nicolás Diaz en aurait publié la traduction suivante dont mon distingué correspondant a reconnu sans peine l'absurdité : « Mon Seigneur, je me trouve en ta présence; toi, mon aimé, protège ma maison et m'y garde! » M. Nacar a bien vu qu'il s'agit d'une pierre tombale.

דונא פאדואיני
כבודה בת מלך

La seconde ligne est évidemment tirée du Ps. 45 (Vg. 44), v. 14. Il s'agit d'une femme, comme l'indique aussi le premier mot de la première ligne, qui n'est autre que l'espagnol *doña*. On lira donc : « *Doña Padouêni* (ou tel autre nom propre) : *sa gloire est celle d'une fille de roi* ». Il y aurait quelque intérêt à savoir si cette inscription, écrite en caractères carrés, est antérieure à l'expulsion des Juifs d'Espagne.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

CHRONIQUE

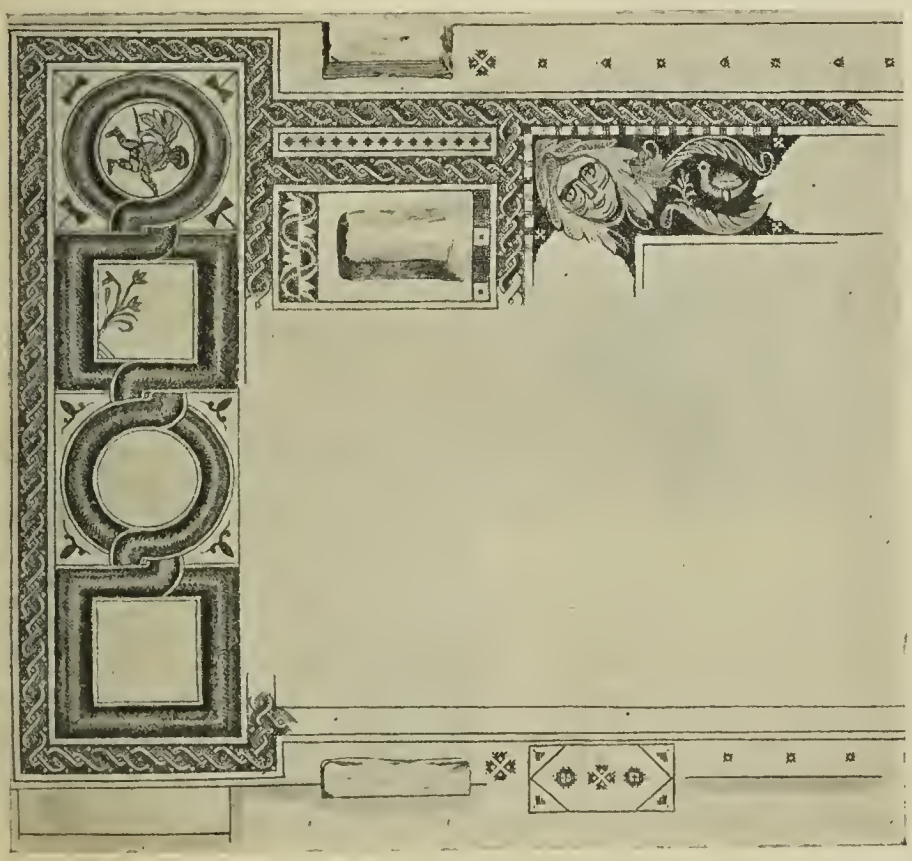
LA MOSAÏQUE D'ORPHÉE

Le déblaiement de la mosaïque découverte à Jérusalem au printemps dernier n'a pas été poussé très avant. L'ordre étant venu de Constantinople d'étudier le moyen de faire transporter le monument dans les collections du musée Impérial, on a dû, pour procéder à l'examen et au devis, vérifier l'étendue exacte du pavement : les recherches plus complètes qui s'imposent encore seront faites au moment de l'excision.

Les récents travaux nous ont néanmoins permis de compléter le relevé de la mosaïque et de faire quelques observations de nature à éclaircir peut-être dans une certaine mesure le problème d'origine et de date. Les croquis à l'échelle qu'on a sous les yeux enregistrent

tous ces nouveaux détails et dispensent de les décrire. Au-dessus du panneau d'Orphée l'ornementation un peu rudimentaire, en treillis

à trois couleurs sur fond blanc, est sans contredit de la même période que le sujet central. C'est une décoration de remplissage dans cet angle de la salle, tandis que dans l'autre angle devait être pratiquée une ouverture; la disposition des dernières lignes de mosaïque blanche encore en place est le seul indice qui permette de le conjecturer, car au delà le sol a été creusé au-dessous de ce niveau, sans qu'on retrouve ni la mosaïque, ni d'ailleurs le sol vierge. L'alignement apparent des trois blocs signalés dans le registre inférieur de la mosaïque est prolongé maintenant par un quatrième, dans le mur méridional; mais il est devenu plus improbable que ces quatre pierres jouent le même rôle. Celle qui a été récemment mise à jour est un bloc mouluré long de $0^m,55$, haut de $0^m,30$ environ et se rétrécissant par degrés de $0^m,12$ de la base au sommet. Son aspect est donc tout différent des deux blocs qui flanquent le panneau de Géorgia et Théodosia, et se rapprocherait beaucoup mieux de la pierre encastrée dans une

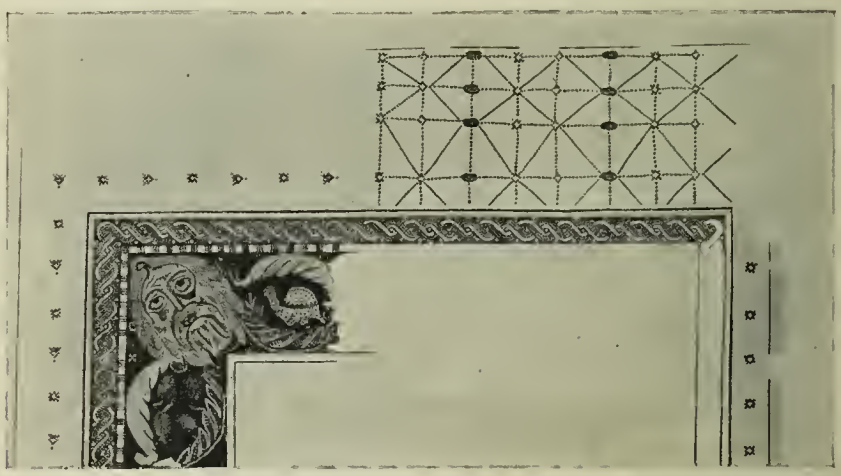


situation analogue dans le mur septentrional. Toutes deux auraient pu supporter la retombée d'un arceau couvrant la salle; la largeur moyenne de $3^m,60$ d'ouverture de l'arceau n'a rien de contraire à cette

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

hypothèse. Les deux pierres encastrées dans le pavement demeurent donc isolées et leur rôle est différent. On remarquera au-dessus du pilier (?) septentrional dont il vient d'être parlé un petit médaillon ornementé, formant un retour d'angle sur la bordure du sujet central. Serait-ce l'indice d'une ouverture? la largeur du panneau le ferait supposer, mais aucune trace de mur et aucun débris de montants de porte n'ont pu être observés. Le médaillon est en tout cas de la même époque que l'ensemble de la mosaïque.

Il serait plus difficile d'affirmer la même chose de la mosaïque ornant le sol de l'absidiole. Elle est faite de gros cubes blancs avec, au centre, une croix noire et rouge d'un travail assez peu régulier et moins fin que le reste. Quant à la construction de cette absidiole elle-même, elle offre les mêmes caractères que les débris de murailles relevés sur les divers côtés de la salle d'Orphée, et toute affirmation de retouche ou d'addition postérieure serait au moins prématurée dans l'état actuel des recherches.



Derrière cette absidiole le mur est percé de deux petites ouvertures, donnant accès en deux salles peu spacieuses. L'une d'elles, déjà déblayée en grande partie, a $2^{m},10$ de long sur $1^{m},90$ de large. Le pavé est orné d'une mosaïque très fine, d'un travail analogue à celle d'Orphée, mais n'offrant qu'une décoration géométrique avec de très heureuses combinaisons de figures et de couleurs simples. Nous avons pu en relever une partie suffisante pour donner une exacte idée de ce travail.

Il reste à noter enfin près de l'entrée de cette salle, dans l'angle du mur septentrional, la présence d'un escalier dont une marche est encore en place. Les travaux ultérieurs amèneront apparemment d'au-

tres découvertes autour du sujet principal. Quant à ce sujet lui-même, actuellement découvert en son entier, il sera intéressant de le comparer aux autres représentations déjà connues d'Orphée dans des mosaïques, bas-reliefs, fresques, etc. (1). Mais le moment n'est probablement pas venu encore d'aborder cette étude : mieux vaut attendre la fin des recherches autour de la mosaïque de Jérusalem.

NOUVEAUX OSSUAIRES JUIFS

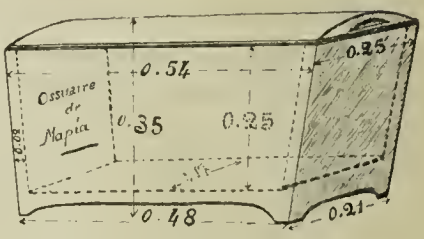
La communauté des Dames de Sion, établie au sanctuaire de l'*Ecce Homo,* possède un enclos situé à la pointe méridionale du Mont des Oliviers, entre la propriété russe du Tombeau des Prophètes et la route de Béthanie et Jéricho. Une antique sépulture juive y a été récemment découverte, qui contenait des ossuaires, et plusieurs avec graffites judéo-grecs. Les ossuaires ont été transportés à l'*Ecce Homo,* où la Très Révérende Mère Supérieure a eu la bienveillante obligeance de nous accorder toute facilité de les étudier. C'est donc à elle que les lecteurs de la *Revue* devront la connaissance de ces petits monuments fort remarquables et elle voudra bien trouver ici l'expression de nos remerciements.

La tombe était creusée dans la roche blanche et friable (*nâry*) qui forme la couche supérieure de toute la montagne; elle ne différait point des grottes funéraires déjà découvertes au Mont des Oliviers. On y a recueilli une petite ampoule en verre mince et irisé et les fragments d'un grand vase en terre cuite, d'une pâte brune très fine, lisse à l'intérieur et strié à l'extérieur de lignes légères et serrées.

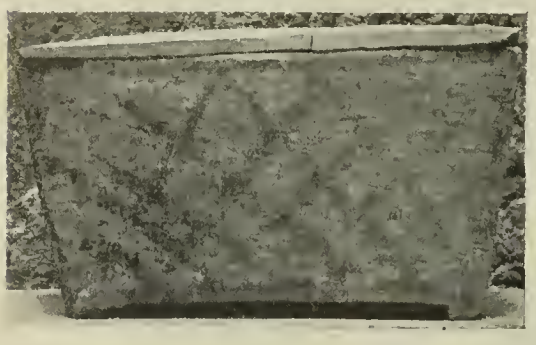
Les ossuaires, au nombre de quatre, tous creusés dans des blocs de calcaire doux, sont à peu près intacts. Le type en est aujourd'hui trop connu pour qu'il soit utile de les décrire. Voici pourtant, à titre d'échantillon,

(1) Cf. l'art. *Orpheus* dans le *Lexic. Myth.* de Roscher, livraisons 43 et 44.

un diagramme donnant les mesures de l'un des deux où sont inscrits les graffites :

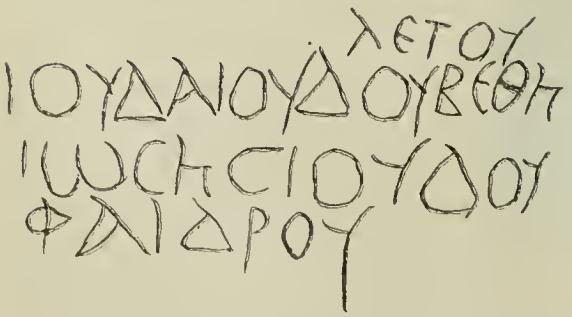


Leur ornementation ne laisse pas que d'être assez originale. L'une des grandes parois, layée avec soin, a été recouverte d'une couche de peinture rouge. Sur ce fond le dessin en rosaces avec encadrements divers, quoique tracé à la pointe et en lignes un peu grêles, se détache en blanc avec une netteté parfaite. Sur toutes les autres faces et jusque sur les couvercles, — plats ou légèrement bombés, — des traits épais de la même couleur garance se croisent avec plus ou moins de caprice, le décorateur ayant visé peut-être à simuler un treillis, avec ici ou là quelques étoiles de fantaisie. Mais le principal intérêt des nouveaux ossuaires consiste dans leurs graffites judéo-grecs dont la teneur est en somme assez peu commune. L'un est gravé sur le plus grand des quatre *ostothèques* et couvre presque toute la paroi opposée à la face. La lecture matérielle en est sûre et n'offre pas grande difficulté :



Ἰουδὰ Ἰούδου Βεθηλέτου.
Ἰωσῆς Ἰούδου Φαίδρου.

Judas fils de Judas de Béthel. Joseph fils de Judas Phèdre.



La photographie et la copie rendent suffisamment les détails paléographiques du texte. Pour se ménager l'espace d'un second *titulus*, le graveur a reporté au-dessus de la ligne les dernières lettres du premier. Entre l'avant-dernière et la dernière lettre de cette ligne en surcharge la photographie présente quelques traits qu'on pourrait prendre pour un sigle quelconque : ce sont des éraflures récentes qui se sont produites apparemment dans le transfert des ossuaires.

On remarquera le nom Ἰουδά qui semble être sous une forme génitive très commune de Ἰούδας (voy. Pape, *Handwört. der griech. Eigennamen*, p. 556, v° Ἰούδας). Mais l'hypothèse d'un gén. absolu paraît écartée par l'inconvénient de juxtaposer deux formes différentes du même cas oblique et surtout par l'analogie avec le titre suivant qui commence par le cas direct. Il est donc préférable de considérer Ἰουδά comme une transcription immédiate de l'hébreu יהודה, ce qui accentue davantage encore l'origine juive du graffite. L'emploi du nom sous cette enveloppe judaïsante est d'ailleurs largement attesté par les LXX (voy. Hatch et Redpath, *Concordance...*, suppl. fasc. 1, *proper Names*, p. 85, v° Ἰουδά). — Le génitif Ἰούδου est employé par Josèphe (*Guerre juive*, V 13 2) dans une tournure à peu près identique. Il s'agit en effet de ce Ἰούδης τις υἱὸς Ἰούδου, un des lieutenants de Simon, que celui-ci fait précipiter un jour du haut des remparts pendant le siège de Jérusalem, parce qu'il a délibéré de se rendre aux Romains et de les introduire dans la place. Le rapprochement assez piquant ne va pas sans doute au delà du nom entre le personnage dont l'historien juif a conté la fin tragique et son coreligionnaire enseveli au Mont des Oliviers. — Βεθηλέτου porte bien aussi son empreinte sémitique et se présente dès l'abord comme un surnom ou un ethnique. Un second nom sémitique n'ayant plus sa raison d'être puisqu'il s'agit de déterminer Ἰούδου, c'est l'ethnique qui s'impose et il se réduit facilement dans le cas au nom hébreu בית־אל, hellénisé par Josèphe en Βηθήλ, Βαίθηλα, Βήθηλα, Βέθηλα, indifféremment. Les LXX fournissent un exemple de l'ethnique analogue à celui que nous trouvons ici; c'est dans I *Rois* 16 34, sous la forme ὁ Βαιθηλείτης dans B, ou avec l'iotacisme ὁ Βαιθιλίτης dans A. Une transcription plus voisine de l'original devait aboutir aux modifications vocaliques constatées dans notre texte.

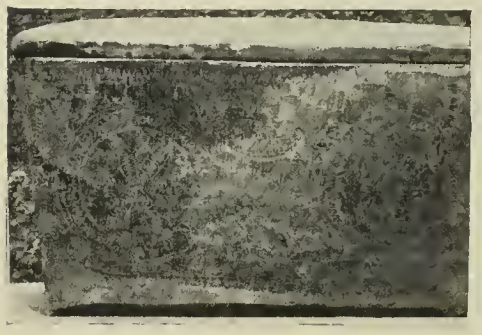
Ἰωσῆς au début du second titre s'est rencontré déjà avec des variantes diverses dans les inscriptions gréco-sémitiques (1). Le nom répond au יוסי du Talmud et on peut le voir étudié dans Chajes, *Beiträge zur nordsemit. Onomatologie*, p. 25 s. — Φαίδρου, de physionomie toute grecque celui-là, doit être le *cognomen* hellénique porté par Judas selon un usage courant en Palestine, à partir des derniers Hasmonéens. Il faut évidemment y voir un réel nom propre plutôt qu'un qualificatif analogue par exemple à Ἰοῦστος de Act. 1 23.

Il n'est pas invraisemblable que Judas et Joseph aient été deux fils d'un même juif palestinien dont on aurait le double non grec et sémi-

(1) Cf. *RB.* 1901, p. 577, dans un texte de Joppé; voir aussi Cl.-Ganneau et Euting, *passim*.

tique, Judas-Phèdre. La présence des deux titres sur le même ossuaire a été constatée déjà (voy. par ex. Cl.-Ganneau, *Épitaphes hébr. et grecq. sur des ossuaires...*, p. 13 et 16).

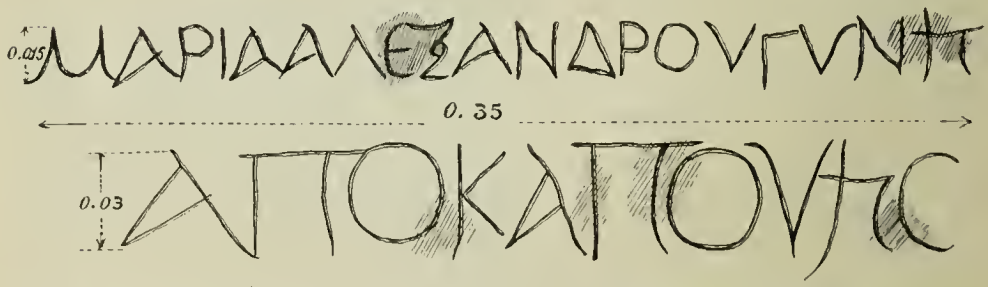
Le second graffite est répété deux fois sur un autre ossuaire plus petit. Il est gravé d'abord par-dessus l'ornementation de la face principale en deux lignes d'un trait ferme et assuré quoique assez fin. Les lettres, plus grandes dans la seconde ligne que dans la première, ont cependant le même galbe, qui ne manque pas d'élégance. Les dernières lettres ayant été un peu altérées, la lecture du mot final m'était demeurée fort incertaine. Elle a été résolue par le P. Lagrange à la suite d'un examen attentif de l'original.



Μαρία Ἀλεξάνδρου γυνή, ἀπὸ Καπούης.

Marie femme d'Alexandre; de Capoue.

Les deux noms cette fois sont franchement grecs ou gréco-latins; bien grecque aussi est la tournure exprimant ici l'origine, au lieu de l'ethnique un peu rauque du texte précédent. Καπούης en effet ne



peut être que le nom de la douce cité campanienne. Que si chez les Grecs la vraie forme du nom était toujours Καπύη ou Καπύα (voy. Pape..., 1. s. v°), il n'y a pas lieu de trop s'étonner que la forme latine, articulée sans doute *Capoua*, ait été rendue orthographiquement de la même manière par des juifs qui avaient à en écrire le nom. Or, *Marie* et *Alexandre*, malgré l'hellénisme ou la latinité de leurs vocables, appartenaient certainement au judaïsme, — Marie du moins, puisqu'elle reposa dans cette tombe juive parmi d'autres juifs. Est-ce la dame seule qui était campanienne? ou, à l'inverse, Marie qui eût pu être d'origine palestinienne avait-elle épousé un Alexandre venu de cette colonie lointaine de la Diaspora dont l'existence est attestée par une inscription trouvée à Capoue même (voy. Schürer, *Gesch. d. J.*

V.[3] III, 37, note 107)? Ces hypothèses et d'autres encore sont possibles. Le texte est répété en écriture beaucoup plus cursive sur un côté du couvercle bombé de l'ossuaire. Là encore, les dernières lettres offrent quelque difficulté, moins pourtant que dans le premier texte dont la lecture se trouve ainsi confirmée.

Μαρία γυνὴ Ἀλεξάνδρου, ἀπὸ Καπούης.

La variante de cette seconde formule est insignifiante et n'apprend rien de plus sur l'identité du personnage.

Il faut signaler encore sur un couvercle un signe qui rappellerait de loin le ϟ (?) gravé sur un ossuaire découvert il y a deux ans près du Scopus (voy. *RB.* 1900, p. 108); mais il n'est pas facile de distinguer s'il a été intentionnellement tracé ou s'il est dû à quelque égratignure de vieille date.

Les reproductions photographiques rendent superflue toute remarque sur la paléographie des nouveaux graffites. A noter cependant la forme très caractéristique des *êta,* très voisine de certaines variantes du *hé* dans les graffites hébreux de même origine. Elle a été relevée depuis longtemps déjà sur des ossuaires de Jérusalem (voy. Cl.-Ganneau, *Épigraphes...* (1883), p. 16, et *Arch. Researches,* I, 441). L'aspect général des textes est bien ce qu'on peut attendre de la période à laquelle on est porté à attribuer, un peu a priori, les coffrets où ils sont gravés, c'est-à-dire entre le milieu du siècle qui a précédé notre ère et la ruine de Jérusalem.

La série des ossuaires de Jérusalem, déjà fort riche, s'augmente incessamment. Il est fâcheux que quelques-uns disparaissent avant d'avoir été étudiés. C'est ainsi que dans un tombeau assez récemment ouvert au col de Baṭn el-Hawâ, non loin de la route de Jéricho, nous avons trouvé un de ces coffrets mutilé à coups de pic. Dans le courant de l'automne un fellah du Mont des Oliviers me proposait d'acheter deux ossuaires qu'il venait de trouver près de la mosquée de l'Ascension en pratiquant une excavation dans la cour de sa demeure. N'ayant pas le moyen de faire cette acquisition, je n'ai su ce qu'étaient devenus les ossuaires que je n'ai pu obtenir d'aller voir.

A PROPOS D'UNE INSCRIPTION DE MADABA

Un savant viennois renommé ignore sans doute les publications épigraphiques de la *Revue*, car il donne comme inédites en 1900 des inscriptions qui ont paru ici en 1897. Rien en cela que de très légitime; la *Revue* s'en est trouvée si peu offensée qu'elle avait même jugé utile de signaler les transcriptions de M. E. Kalinka lorsqu'elles offraient quelques divergences (*RB.* 1900, p. 471 s.). C'était le cas de deux inscriptions en mosaïque de l'Élianée à Mâdabâ (1). Les transcriptions du P. Séjourné (2) établies sur des copies de diverses mains, collationnées à plusieurs reprises sur la mosaïque et contrôlées en partie par des photographies, n'étaient pas dénuées de certaines garanties d'exactitude; mais M. Kalinka étant un épigraphiste de marque, nul apparemment n'aurait soulevé le plus léger doute sur ses lectures. Durant un récent séjour à Mâdabâ nous avons eu à cœur de nous en éclaircir, moins pour le malin plaisir de prendre en défaut un savant que pour justifier la confiance accordée par d'autres savants aux relevés d'inscriptions faits pour la *Revue biblique*. La mosaïque a un peu souffert depuis 1897. Voici pourtant par rapport aux variantes de Kalinka les résultats d'un nouvel et minutieux examen (3).

I. *La grande inscription.* L. 1, dans la cassure du début, le P. Séjourné avait cru reconnaître les traces d'une croix; Kal. restitue Ἀπ[ὸ, ce qui est possible, bien que l'espace soit à peine suffisant pour deux lettres. — L. 2, le P. Séj. : πρὸς ἀλήθειαν μία[ν...ζ]ήλῳ; Kal. comble la lacune : π. ἀλ. μία[ν ἐπὶ τῷ Καρμ]ήλῳ, soit 8 lettres suppléées qui peuvent à la rigueur tenir dans la cassure (4); mais le débris de lettre encore visible avant ΗΛΩ est clairement un Z, non un M, ce qui suffit à ruiner la conjecture. — L. 3, l'abréviation qui suit la cassure est lue β'; pourquoi? — L. 5, ce que le P. Séj. avait copié et lu Βοηθεία γινο[μένων] τοῖς τε κτλ. devient pour Kal. Βοήθει ἅγι(ε) νομόποιστε (?). L'omission de l'ε dans ἅγιε serait déjà anormale dans un texte aussi soigné; plus anormal encore est l'emploi d'un mot tel que νομόποιστε, ne s'appliquant guère à Élie s'il veut signifier *législateur* et d'une grécité à

(1) *Supplément* au 1er fasc. du *Jahreshefte des öster. archäol. Institutes in Wien*, 1900, p. 21-22; d'après des copies d'un autre savant autrichien, le Dr A. Musil.

(2) *RB.* 1897, p. 653 ss.

(3) Nous l'avons fait avec le concours obligeant et éclairé du zélé missionnaire latin, dom J. Manfredi. Il avait de son côté pris au moment de la découverte en 1897 une copie soigneuse, publiée depuis par le *Nuovo Bullettino di Archeol. Cristiana*, 1899, p. 149 ss., dans une intéressante étude d'ensemble sur Mâdabâ et qui a échappé aussi à M. Kalinka.

(4) Elle a 0m,32 et il tient en moyenne 5 lettres par chaque vingt centimètres.

tout le moins assez barbare. Et tout cela fort gratuit, car la lettre, aujourd'hui un peu mutilée, qui précède le groupe OICTЄ est un Τ, non un Π. On pourra discuter sur la manière de combler la lacune, mais la fausse lecture et la restitution imprudente de Kal. seront écartées.

II. *L'inscription ronde.* Il ne nous a pas été possible d'étudier celle-ci de nouveau, je me bornerai donc aux remarques suivantes : 1° Comme le P. Séjourné, M. Kalinka a eu l'idée de s'inspirer du liv. des Rois pour restaurer la longue lacune qui suit les premiers mots; mais on comprend assez mal la marche générale de son texte restitué; ὁ Ἠλίας n'est pas mis au vocatif alors que le reste de l'inscription s'adresse à lui : οἰκτείρας, μνήσθητι. 2° La lecture ἄλ]λους οἰκτείρας προφήτα[ς], dans la perspective historique où le texte est placé, ne peut être qu'une amère ironie si on l'applique à Élie qui venait de faire égorger les 450 prophètes de Baal et Astarté. D'autre part les copies dont se servait le P. Séjourné portaient un Α devant le groupe OVC et c'est un Α aussi qu'on peut discerner sur une photographie perspective prise alors, mais par malheur un peu faible. La lecture du P. Séjourné, λ]αούς au lieu de ἄλ]λους, garde donc au moins autant de vraisemblance. 3° A la fin Kalinka est dans l'erreur en ne supposant que 2 lettres dans la lacune : τῆς τά[ξε]ως ταύτης (1). D'après les copies de 1897 il fallait suppléer 7 lettres au minimum, et en s'autorisant de la formule de l'inscription voisine le P. Séjourné ne devait pas être bien loin de la vérité quand il restituait 9 lettres — parmi lesquelles un Ι — et lisait τῆς τα[πεινῆς πόλ]εως ταύτης. De ces observations, où M. E. Kalinka voudra bien ne rien voir de désobligeant pour lui, se dégagera une conclusion : les copistes soi-disant malhabiles qui relèvent des inscriptions pour la *RB.* s'efforcent d'y mettre pour l'ordinaire assez de soin pour n'en pas altérer la teneur; en face d'un texte en très mauvais état ils sont en tout cas plus excusables de s'interdire des lectures hypothétiques qu'on ne l'est de se livrer à des ingéniosités fantaisistes auxquelles les monuments réservent parfois de fâcheux démentis.

*
* *

Au cours de l'été dernier, la mission anglaise établie en face de la citadelle a fait construire une nouvelle école. M. Hornstein, directeur

(1) En réalité il n'en suppose qu'une, car l'Є était en grande partie visible devant ωC ; il n'y aurait donc plus que le Ξ pour occuper l'espace d'au moins 7 lettres ordinaires.

de la *Christ Church School*, a eu l'amabilité de m'informer qu'en creusant les fondations de l'édifice projeté on avait rencontré un pan de muraille antique en grand appareil orienté d'ouest en est. L'indication est précieuse, car ce débris, se reliant à celui que signalaient naguère M. Lewin et M. de Vogüé (1), fournit un excellent repère pour le tracé de ce que Josèphe appelle la première enceinte.

Conférences bibliques et archéologiques du couvent de Saint-Étienne, 1901-1902. — Ouverture le 13 novembre, *Le « Çà et là » d'un Dominicain en Terre Sainte au XVe siècle*, par le T. R. P. Séjourné, prieur des Frères-Prêcheurs. — 20 novembre, *La Prière pour les morts*, par le R. P. Lagrange, des Frères-Prêcheurs. — 27 novembre, *Maspha*, par Dom Jean Marta, prêtre du Patriarcat. — 4 décembre, *L'Architecture des Francs en Palestine*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 11 décembre, *L'église d'Amwâs, question archéologique*, par le R. P. Barnabé d'Alsace, des Pères Franciscains. — 18 décembre, *La digue de Mârib*, par le P. Jaussen, des Frères-Prêcheurs. — 8 janvier, *La Mosaïque de l'Orphée*, par le P. Vincent, des Frères-Prêcheurs. — 15 janvier, *Les Bénédictins en Palestine*, par le T. R. P. Gariador, prieur des Bénédictins. — 22 janvier, *Les symboles de l'Apocalypse*, par le R. P. Calmes, des Sacrés-Cœurs de Picpus. — 29 janvier, *Les Plérophories de Jean de Mayoumas*, par le P. Savignac, des Frères-Prêcheurs.

Jérusalem, novembre 1901.

Fr. H. Vincent.

(1) Cf. *Le Temple...*, p. 112.

RECENSIONS

Einleitung in das Neue Testament, von Dr. J. Belser, prof. an der Universität zu Tübingen. — Un vol. in-8°, VIII-852 pages. — Freiburg i. B., Herder, 1901.

Allons-nous avoir à nous plaindre d'une surproductions en fait d'introduction, bibliques chez les catholiques allemands? Après les introductions de Kaulen, de Schanz, de Trenkle et de Schäfer, publiées dans ces dernières années, voici que M. Belser, professeur d'exégèse à la faculté de théologie catholique de l'université de Tubingue, nous offre la sienne, gros volume de 850 pages, mise au niveau des derniers travaux exégétiques. Le nom de l'auteur nous est déjà par lui-même une garantie d'érudition peu commune et l'étude de son *Introduction au Nouveau Testament* ne peut que confirmer ce préjugé favorable.

Le livre est divisé en deux parties très inégales. La première, de beaucoup la plus longue (721 pp.), traite de la genèse des différents écrits néo-testamentaires; la seconde partie traite du Canon du Nouveau Testament. L'auteur ne suit pas, dans l'ordonnance des matières, un ordre chronologique, mais plutôt un ordre « personnel ». Après les deux premiers évangiles viennent les écrits de saint Luc, puis ceux de saint Jean, ceux de saint Paul et enfin les épîtres catholiques.

Le premier évangile, nous dit B., fut composé par l'évangéliste Mathieu, vers l'an 41 ou 42; Papias désigne cet évangile sous le nom λόγοι. Avant l'an 80 l'original hébreu — non araméen — fut traduit en grec et cette traduction grecque est identique avec notre premier évangile canonique actuel. — Inutile de faire remarquer que cette théorie de B. heurte de front l'opinion commune sur la langue de Mathieu, qui dut être l'araméen parlé à cette époque en Palestine : à quoi bon écrire un livre destiné au peuple et qui aurait besoin d'un targoumiste, comme les livres hébreux, qu'on était obligé de traduire en langue vulgaire (araméenne) pour les rendre compréhensibles? Tout le monde ne sera pas non plus d'accord pour voir dans notre premier évangile une traduction, pour nier l'existence de λόγοι différents de l'évangile, pour regarder Papias comme disciple immédiat de l'apôtre Jean, malgré le témoignage négatif d'Eusèbe, pour ne voir dans les πρεσβύτεροι de Papias que des apôtres (cf. p. 37). — Marc écrivit son Évangile à Rome vers l'an 44 et le publia vers 63 ou 64; c'est au moment de cette publication qu'il ajouta lui-même la conclusion 16 9-20. Luc est l'auteur du troisième évangile et du livre des Actes; il composa le premier vers 61/62, le second en 63, tous les deux à Rome. Quant aux sources des Actes, Luc n'utilisa que des souvenirs personnels et des récits oraux, il n'eut probablement recours à aucune source écrite. Il a dû connaître les épîtres paulinienne, mais il ne les utilisa pas. Il ne dépend pas non plus de Josèphe, qu'il surpasse en sûreté d'information. Déjà dans son évangile il avait fait la distinction entre le premier recensement de Quirinius — recensement commencé par Sentius Saturninus, continué par Quintilius Varo et terminé par Quirinius — et le second recensement postérieur de quelques années; dans les Actes, il fait parler Gamaliel d'un Theudas différent de celui de Josèphe : la révolte de l'un eut lieu en 32, celle de l'autre en 44. Beaucoup de

points de contact entre Luc et Josèphe s'expliquent par l'emploi qu'ils firent tous les deux des LXX; s'il y a eu emprunt, c'est plutôt Josèphe qui dépend de Luc. Le problème de la double recension des Actes est traité assez longuement (pp. 214-230). Dans un ouvrage précédent — *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, Freiburg, 1897 — B. avait adopté la théorie de Blass et aujourd'hui encore il croit que les deux formes textuelles des Actes sont de Luc, qui publia d'abord la recension dite occidentale ou romaine (texte β, cod. D), puis la recension dite orientale (texte α, textus receptus) dans une langue plus concise et plus élégante. Néanmoins B. admet que le décret des apôtres, Act. **15** 29 (**15** 20 et **21** 25) a dans le texte B une teneur qui n'est plus originale, mais représente une déformation du texte primitif; mais à part certaines fautes de copiste inévitables, les variantes caractéristiques de B ne s'expliquent que comme l'œuvre de l'évangéliste Luc.

La question synoptique — qui aurait mérité un chapitre spécial! — est traitée comme dernier paragraphe du chapitre sur les écrits de Luc. D'après B. l'évangile de Mathieu est le plus ancien des trois. Marc l'utilisa comme deuxième source à côté des traditions orales pétriniennes. Les sources de Luc sont Marc, l'évangile de Mathieu dans sa double forme hébraïque et grecque, enfin la tradition orale. L'hypothèse de l'utilisation d'une même source non canonique par Lc. et Mth. est repoussée comme tout à fait invraisemblable.

Les écrits johanniques sont dus à l'apôtre Jean. Le quatrième évangile est authentique dans toute son étendue, y compris la péricope de la femme adultère; le chap. 21 a été ajouté après coup par Jean lui-même. La Cène — à laquelle Judas ne communia pas — eut lieu le 14 Nisan (p. IV). — Les épîtres johanniques furent écrites après l'évangile, l'Apocalypse à Patmos en 93. L'interprétation de l'Apocalypse serait exclusive, si elle ne voyait dans les visions de l'apôtre que des allusions aux événements contemporains ou uniquement des prophéties relatives à la fin du monde. Les faits contemporains se trouvent au premier plan du tableau prophétique, le jugement final en forme l'arrière-plan et la pensée fondamentale.

Les épîtres pauliniennes sont toutes dues à l'apôtre Paul; seule l'épître aux Hébreux, inspirée par l'apôtre, a été rédigée en Italie par Apollos et adressée à des juifs convertis de Palestine. L'épître aux Galates est adressée aux chrétiens de la Galatie méridionale, que Paul avait catéchisés à son premier voyage en Asie Mineure; celle aux Éphésiens était destinée à un groupe de communautés chrétiennes, entre autres à celle d'Éphèse, et son titre actuel ἐν Ἐφέσῳ y fut ajouté après coup par une main inconnue. Les épîtres pastorales ne sont pas des développements de billets authentiques de Paul, mais elles sont émanées de la plume de l'apôtre dans leur forme actuelle : « Sint ut sunt aut non sint » (p. 642).

Les épîtres catholiques sont également authentiques. L'épître de Jacques, fils d'Alphée (vers 49), n'est pas un écrit essentiellement juif, comme le prétend Spitta, ni une rectification dirigée contre l'interprétation donnée à la doctrine paulinienne de la justification. Elle utilise, il est vrai, la littérature juive, mais expose un enseignement spécifiquement chrétien; elle se réfère aussi peu aux épîtres pauliniennes que celles-ci se réfèrent à elle.

L'histoire du Canon du Nouveau Testament (pp. 722-759) ne s'étend qu'aux quatre premiers siècles et ne signale que les faits les plus importants. L'appendice sur les Apocryphes est mis au niveau des dernières découvertes littéraires. A côté des apocryphes connus plus ou moins complètement depuis longtemps, l'Évangile des Hébreux, l'Évangile des Égyptiens, etc.), l'auteur traite des accroissements les plus récents de cette littérature, des Acta Petri, Acta Pauli, Acta Joannis; Apocal. Petri, etc.

L'ouvrage de Belser se distingue par une grande clarté d'exposition et une étonnante sûreté d'information. Chaque chapitre contient, en caractères d'impression plus petits, des appendices dans lesquels l'auteur discute une foule de points de détail, de questions controversées, de problèmes de critique littéraire ou historique, etc. Le corps du chapitre y gagne beaucoup en précision, et le lecteur peut plus facilement se former un jugement, une vue d'ensemble n'étant pas rendue impossible par un fouillis de discussions secondaires. Malgré l'excellence de cette méthode, il est certain que sur beaucoup de questions Belser provoque la contradiction de ceux qui trouvent dans la tradition moins de données matérielles et moins de force probante qu'il ne l'a fait.

Pour finir, signalons une lacune : l'histoire du texte et des versions du Nouveau Testament n'est traitée que çà et là et en passant. Dans l'Introduction de Jülicher, qui pourtant n'a guère que la moitié de l'étendue de celle de Belser, cette histoire occupe une cinquantaine de pages. L'étudiant qui n'aurait en mains que le livre de Belser, serait obligé de recourir à un travail spécial, par exemple à celui de Nestle : si B. avait l'intention de faire lire plus assidûment ce dernier ouvrage, on ne peut que l'en féliciter.

Thionville. L. HACKSPILL.

Exodus-Levitikus übersetzt und erklärt von B. BAENTSCH, Professor an der Universität in Jena (Handkommentar zum A. T. herausgegeben von W. Nowack, I Abteil., 2. Bd., 1 Th.), in-8°, 441 pp., Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900.

B. Baentsch s'était chargé de fournir à la collection de Nowack les Commentaires de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Il vient de faire paraître le commentaire des deux premiers de ces trois livres et donnera dans un volume suivant le commentaire des Nombres et une introduction à Ex.-Lev.-Num.

Le volume actuel paraît donc sans préface et sans justification de la position que l'auteur occupe sur le terrain littéraire. Néanmoins le triage des sources, auquel il procède en tête de chaque section, est motivé, pour chaque cas particulier, avec un soin minutieux, et ici il faut savoir gré à l'auteur d'avoir recouru, dans la distinction des sources, aux particularités « réelles » autant et peut-être plus qu'aux particularités littéraires, lexicales et grammaticales, de chaque document; ainsi il s'expose moins au reproche de s'être laissé trop impressionner par des critères trop peu sûrs, p. ex. par la diversité des noms divins. Naturellement B. distingue trois grandes sources ou plutôt trois groupes de sources principaux J, E et P, ainsi que les rédacteurs qui ont compilé ces sources ou les ont fondues ensemble. Et il est intéressant de voir comment B., différant en cela de plusieurs de ses devanciers, sait donner à ces auteurs anonymes une vie et un caractère propres, comment il nous montre l'objectivité simple et désintéressée de l'historien dans J, l'intérêt prophétique et religieux du théologien commençant à se faire jour dans E, les tendances didactiques et les préférences pour le merveilleux dans P. De plus, et c'est là surtout ce qui constitue le trait caractéristique du commentaire présent, B. non seulement conserve et précise les distinctions J^1 J^2 et E^1 E^2..., représentant des traditions d'origine différente incorporées dans J et E, mais il cherche encore à retrouver le secret de la composition de P. Il y était préparé par des travaux antérieurs sur la Loi de Sainteté (*Das Heiligkeitsgesetz*, 1893), et il a dû éprouver une profonde satisfaction en constatant que dans cette question du triage des sources du Lévitique, il existe entre son commentaire actuel et celui de Bertholet (1), paru presque en même

(1) Cf. *Rev. bibl.* oct. 1901, p. 642.

temps que le sien, un accord presque complet et très remarquable. L'un et l'autre distinguent un écrit fondamental (P, augmenté de couches plus récentes), la Loi de Sainteté (Ph.) et des cycles de lois relatives aux sacrifices (*Opferthora*, Po) et à la pureté légale (*Reinigkeitsgesetze*, Pr). C'est un morcellement, dira-t-on, et cependant, malgré l'apparence de radicalisme et d'émiettement progressif, ce commentaire a une certaine tendance conservatrice. Il n'attribue pas, comme d'autres l'ont fait, P tout entier et en bloc à une époque postexilienne; il regarde la substance de P[1] comme antérieure à l'exil et reconnaît que bon nombre de lois enclavées dans les cycles d'un caractère littéraire plus récent, contiennent des éléments antérieurs à la composition de P. Il fait pour les parties narratives de J, E, P une remarque analogue : « On ne doit jamais oublier que les narrateurs bibliques ne forment pas pour la première fois la substance de leurs récits, mais qu'ils dépendent de traditions, qui ont déjà pris une forme déterminée » (p. 8), et encore : « Il n'est guère nécessaire de faire remarquer que les récits (des plaies d'Égypte) n'ont pas été inventés par les écrivains du Pentateuque, mais qu'ils reposent sur une tradition ancienne » (p. 57). — B. fait de la critique textuelle un usage prudent et souvent heureux; il recourt très souvent aux LXX, d'après leurs différentes recensions; par contre il fait un usage assez restreint de la critique conjecturale et souvent il écarte les leçons nouvelles proposées par tel exégète contemporain pour s'en tenir au texte massorétique traditionnel. — En fait de métrique il est très réservé. Ainsi il ne se contente pas de nier l'existence d'un mètre syllabique dans le « cantique de Moïse » (et dans tout l'A. T. — contre Bickell), mais il doute encore qu'on puisse y trouver une strophique régulière. Tout en admettant que ce chant ait été destiné à être chanté par des chœurs différents, il repousse toute « théorie chorale » (p. ex. celle de Zenner); par contre il admet l'existence d'une certaine égalité dans la longueur des membres des distiques et fait ressortir les nombreuses assonances et allitérations du texte hébreu.

Une autre qualité caractéristique de ce commentaire est l'attention donnée aux problèmes de théologie biblique, ainsi qu'à l'histoire des croyances, des lois et des rites. — Il fait ressortir (p. 163) le rôle fondamental du grand législateur d'Israël, devenu le fondateur de la thora et son organe typique. L'œuvre de Moïse, continuée et développée dans son esprit par les gardiens des sanctuaires de Iahweh, fut plus tard codifiée et communiquée au peuple sous la forme de codes officiels. B. accorde une grande importance à l'influence qu'exerça sur Moïse le prêtre qenite Jethro, et il pense (p. 24) que Iahweh avait été le dieu des Qenites arabes longtemps avant de donner son nom à Élohim, dieu des Israélites. En tout cas il croit que le nom de Iahweh n'a pu être le nom d'aucune divinité cananéenne ou babylonienne, ni emprunté aux Égyptiens ou à un autre peuple non sémitique. Quant au sens de ce mot, il n'indiquerait pas l'aséité de Dieu, mais son existence réelle, à la différence de l'existence purement imaginaire des autres dieux. — La valeur historique des récits de l'Exode est jugée diversement. L'histoire du passage de la mer Rouge, racontée avec le plus de simplicité et le moins de développements merveilleux dans J, peut avoir comme fondement un événement historique (p. 116), quoiqu'il soit impossible de reconstituer celui-ci avec certitude et exactitude. Mais d'autres récits, p. ex. celui des plaies d'Egypte, ne seraient que des transformations légendaires de phénomènes naturels. Du reste l'intention des narrateurs n'aurait pas été d'écrire une histoire au sens moderne du mot, mais de donner des enseignements religieux : ce n'est pas la valeur historique de ces récits, qui importe, mais leur valeur religieuse. — Le tabernacle, tel qu'il est décrit par P, est une fiction poétique ou plutôt « une projection du temple postérieur dans l'époque mosaïque » (p. 220). Les différents genres de sacri-

fices (p. 308), leur histoire, leurs rites, etc., sont exposés avec beaucoup de clarté et de précision.

Dans les questions géographiques B. est très sceptique. L'emplacement du Sinaï ne peut pas, d'après lui, être établi avec certitude; J le place au sud-est de Seïr ou d'Edom, le Horeb d'E n'est pas nécessairement identique avec le Sinaï de J et ne peut pas non plus être localisé, enfin P semble le placer sur la presqu'île du même nom; mais en tout cas on ne peut identifier sûrement la montagne sacrée ni avec le Gebel Mousa ni avec le Gebel Serbal. Les différentes stations du désert portent des noms qui désignèrent autrefois certainement des stations de pèlerinages et de caravanes; mais là aussi il faut être absolument sceptique, car nous nous trouvons sur un terrain légendaire et les récits rattachés à ces stations ne sont guère autre chose que des mythes étymologiques (pp. 138-140).

D'après cet aperçu sommaire, on comprendra combien sont graves et nombreuses les questions que soulève ce commentaire. Et si nous sommes loin de souscrire à toutes les affirmations de B., — et cela pour des motifs d'ordre multiple, — nous devons cependant reconnaître qu'il règne à travers son livre un esprit très calme et un ton respectueux de la révélation. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur à la page (p. 178) où il est parlé de la haute valeur morale du décalogue.

L. Hackspill.

Thionville.

Ecclesiasticus (XXXIX. 12 — XLIX, 16) **ope artis criticæ et metricæ in formam originalem redactus**, a P. Nivardo Schloegl, O. Cist., 1 vol. in-4° de XXXIV-72 pp.; Vindobonæ, Mayer et sociis editoribus, MDCCCCI.

La controverse soulevée par les exégètes allemands au sujet de la métrique hébraïque ne semble pas encore sur le point d'être tranchée. Le texte hébreu de l'Ecclésiastique, récemment découvert, est tout désigné pour devenir matière à expérience sur laquelle peuvent s'exercer les différents systèmes élaborés jusqu'à ce jour. En 1898, la faculté catholique de Vienne proposait comme sujet de concours en vue d'obtenir le prix des frères Lackenbacher, le thème suivant : « Fragmenta libri Ecclesiastici Hebraica nuper detecta (Eccli. XXXIX, 15 — XLIX, 16) conferantur cum aliis partibus rythmicis Antiqui Fœderis et restituatur textus hebraicus præcipuorum Ecclesiastici locorum qui restitutione indigent, ope artis metricæ et antiquarum versionum ». Le R. P. Nivard Schloegl fut proclamé lauréat et c'est son travail que je présente aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue*. Avant d'entrer dans son sujet, Sch. avait à résoudre quelques questions préalables. Il le fait dans sa préface qui tient d'ailleurs la moitié de l'ouvrage. Les fragments hébreux récemment découverts sont-ils réellement le texte original de l'Ecclésiastique? Margoliouth et Bickell l'ont nié. A la suite de Koenig, Sch. démontre que les passages de l'hébreu que Margoliouth appelle absurdes n'offrent qu'une leçon imparfaite qu'il est facile de corriger. Bickell croit que le texte hébreu est une version qu'un traducteur aurait faite sur le syriaque en s'aidant du grec; les preuves de cette théorie offrent, dans leurs détails, bien des subtilités et aboutissent à des résultats invraisemblables que contredisent la langue et la syntaxe des fragments. — Quel secours les versions anciennes, surtout la version grecque et la version syriaque, peuvent-elles apporter à la reconstitution du texte original? Ce secours est assez limité : la version grecque diffère notablement de l'hébreu et le traducteur ne semble pas avoir été à même de dégager le sens vrai quand le texte se présentait incomplet et mutilé; la version syriaque a les mêmes imperfections,

d'autant que devant un passage difficile, le traducteur paraît avoir adopté la leçon du grec qu'il avait sous les yeux (p. XVI et sqq.). Combien plus précieux est le secours qu'apporte à l'exégète l'anc. version latine! Faite sur le grec, elle a été corrigée soit médiatement, soit immédiatement sur l'hébreu, de sorte que « non solum ad textum hebraicum genuinum restituendum plurimum confert, præsertim cum interdum sola veram textus hebraici lectionem vel totos versus nobis servaverit, verum etiam antiquorum codicum hebraicorum formæ lumen adhibet atque nos edocet de mendis illius exemplaris, e quo Siracidæ nepos versionem græcam confecit » (p. XX). Un secours tout aussi puissant doit être l'application des règles de la métrique. Sch., disciple du Dr Grimme et déjà connu par ses travaux sur la poésie hébraïque, expose ici le système de l'illustre professeur, système qu'il élargit et qu'il complète en lui adaptant les théories du P. Zenner sur la strophique. Il n'est pas sans intérêt de constater les progrès qu'a faits le système du Dr Grimme sous l'influence des études de Sch. Tous les esprits n'admettent pas du premier abord que les Hébreux aient eu des règles prosodiques aussi savantes, aussi détaillées et compliquées, aussi recherchées; mais elles ont au moins ce mérite incontestable de s'appuyer sur l'accentuation massorétique, ce qui les différencie essentiellement des principes posés par Bickell et par ceux qui l'ont précédé dans les recherches de ce genre. Le corps de l'ouvrage se compose de trois chapitres. Le premier indique sous forme de tableaux le sujet et le rythme contenus dans les parties étudiées. Le chapitre II nous offre le texte hébreu reconstitué au moyen de la critique et de la métrique; ce texte est accompagné d'une version latine. Le chapitre III fournit un commentaire très serré, très précis où l'auteur déploie une remarquable perspicacité. Tous les moyens susceptibles d'apporter quelque lumière, notes marginales, versions anciennes, passages parallèles, métrique, études des modernes comparées, sont ici mis à contribution. Le résultat est digne de pareilles recherches et l'on lit avec plaisir les fragments rendus ainsi à leur pureté et à leur clarté primitive. La haute compétence du jury de Vienne a su apprécier la valeur d'un travail aussi solide et la couronne qui lui est décernée justifie assez la direction que le R. P. Schloegl a donnée à ses études.

F.

Montpellier.

Le quatrième évangile, *son origine et sa valeur historique*, par Jean Réville; in-8°, VIII-344 pp.; Paris, Leroux, 1901.

Cette étude comprend : 1° la tradition johannique, 2° le prologue, 3° l'évangile, 4° l'évangéliste; en deux mots, l'évangéliste et l'évangile.

Dès les premières pages, nous avons été péniblement impressionné par la légèreté avec laquelle un grave auteur comme M. Réville traite les représentants de la tradition johannique : saint Irénée « gobe avec béatitude les traditions les plus stupides » (p. 10), — « le millénaire et stupide Papias » (p. 316). On dirait qu'il voit dans *Irénée* et dans *Papias*, non la réalité, c'est-à-dire des documents dont il convient de faire un usage judicieux, mais des adversaires actuels, des ennemis qu'il s'agit de pourfendre. En tout cas, il est évident que ces braves « anciens » ont pris dans son imagination des proportions fantastiques; c'est pourquoi il a cru devoir employer des formules extraordinaires, pour nous faire entendre qu'il n'était pas de leur avis. Que les écrivains ecclésiastiques du IIe siècle n'aient pas toujours eu tout le discernement qu'on pourrait désirer, qu'ils aient même parfois cédé à leurs passions religieuses, alors qu'il aurait fallu se laisser guider par le sens critique et n'obéir qu'à la froide raison, quiconque a étudié leurs écrits le reconnaîtra volontiers. Mais encore nous

permettrons-nous de dire à M. Réville : soyez donc indulgent pour leurs erreurs et leurs faiblesses; qui sait? peut-être vous-même vous n'êtes pas dans le vrai!

Puisqu'on refuse toute valeur à saint Irénée, que l'on dit être le principal et même l'unique témoin dans la question johannique, on est réduit à déterminer l'origine du quatrième évangile en se basant sur les données intrinsèques du livre. Il est un passage d'importance capitale dans la question, c'est l'appendice, ch. XXI. Nous sommes heureux de nous trouver d'accord avec M. R. sur plusieurs points : tout le chapitre XXI^c^, y compris les versets 24-25, a été ajouté par le même auteur; cet auteur est distinct de celui qui a écrit le livre, mais il appartient à la même école que lui. Dans quel but a-t-on ajouté cet appendice? Pour M. R., comme pour la plupart des commentateurs, le v. 24 est la raison d'être de tout le chapitre, d'où il suit que ce verset a une portée générale et nous renseigne sur l'origine du livre tout entier. Malheureusement, les renseignements qu'il fournit sont vagues. Quel est, en effet, ce disciple anonyme, témoin et rédacteur des choses contenues dans le quatrième évangile? C'est évidemment celui dont il vient d'être question dans les versets précédents (20-23) et que les lecteurs du livre connaissent comme étant le disciple préféré de Jésus. — Mais qui est-il? La tradition ecclésiastique et les critiques modernes veulent que ce soit l'apôtre Jean. Or, cette identification, déclare M. R., « n'est pas le fait de l'auteur du ch. XXI; elle provient uniquement d'un jugement par élimination qui s'imposa de bonne heure en l'absence d'une tradition satisfaisante » (p. 312). En réalité, le disciple anonyme est « un personnage typique... comme tous ceux que l'évangéliste a introduits dans la tradition évangélique » (p. 317). En tout cas, qu'il soit réel ou fictif, ce personnage n'a pas pu écrire l'évangile, puisque, d'un bout à l'autre du livre, on parle de lui comme d'un tiers. En lui attribuant la composition de l'ouvrage, l'auteur de l'appendice s'est trompé. Il a cru voir dans XIX, 35 la clé du problème johannique et n'a pas pu s'empêcher de faire connaître au public sa solution. C'est ce qui explique la présence du chap. XXI dans les éditions du quatrième évangile et l'opinion qui, dès les temps les plus anciens, a identifié le disciple bien-aimé avec l'auteur du livre. En raisonnant de la sorte, M. R. a mis à profit l'opinion commune, d'après laquelle les attestations contenues au v. 24 du ch. XXI se rapportent à l'évangile. Or, cette opinion nous paraît erronée. A notre avis, le v. 24 joue un rôle secondaire dans l'appendice. Il faut chercher, croyons-nous, le point central et la raison d'être du morceau tout entier dans les versets 22-23. L'écrivain se propose uniquement de rectifier la croyance vulgaire, d'après laquelle le Seigneur aurait promis l'immortalité au disciple mystérieux. Pour cela, il rétablit, en y insistant, le texte des paroles prononcées par le Maître : Jésus n'a pas dit que le disciple ne mourrait pas, mais qu'il dépendait de lui de le laisser vivre jusqu'à son retour. L'auteur de l'appendice est tout entier à cette idée-là. Et le témoignage contenu au v. 24 ne se rapporte pas à autre chose. Voilà exactement ce qu'a dit Jésus; et c'est ce même disciple, que ces paroles intéressaient personnellement et qui les a entendues au moment où elles sortaient de la bouche du Maître, c'est lui qui rend témoignage au sujet de ces paroles. Et son témoignage est d'autant plus fort, qu'il ne s'est pas borné à répéter de vive voix les paroles dont il s'agit; *il les a écrites*, καὶ γράψας ταῦτα. L'insistance que l'on met à démontrer que la déclaration du Sauveur ne contenait aucune promesse ferme d'immortalité (22-23) prouve jusqu'à l'évidence, nous semble-t-il, qu'au moment où l'on écrit ces lignes le disciple bien-aimé est déjà mort. On veut cependant s'appuyer sur son témoignage. Mais à quoi bon rapporter un témoignage qu'il est impossible de vérifier? Et l'on répond d'avance à cette difficulté en rappelant que les déclarations du disciple existent par écrit. Il ne s'agit donc pas de la composi-

tion du quatrième évangile, mais d'un disciple qui est réellement mort et qui, par conséquent, a réellement vécu. Est-ce à dire que le ch. XXI ne contienne rien qui puisse nous aider à déterminer l'origine du livre? Nous croyons, au contraire, qu'on peut y trouver des indications précieuses. Quand M. R. nous dit que l'auteur du morceau ignore absolument l'auteur de l'évangile et qu'il doit se borner à émettre sur ce point une conjecture, il fait lui-même une hypothèse qu'il est bien difficile de prendre au sérieux. Le chap. XXI se trouve dans tous les manuscrits du 4e évangile, d'où l'on conclut avec raison qu'il a fait partie du livre dès sa première publication. A s'en tenir à cette simple considération, on n'hésitera pas à admettre qu'entre la rédaction de l'évangile et celle de l'appendice il n'a pu s'écouler qu'un espace de temps fort court. D'un autre côté, M. RÉVILLE reconnaît que l'auteur du chap. XXI est « de même famille » que l'auteur des chapitres I-XX, ce qui revient à dire qu'il appartient au même milieu, sinon à la même école. On imaginera difficilement un écrivain qui, au dire de M. R., se montre soucieux de savoir et de faire connaître l'origine du quatrième évangile et qui, vivant à l'époque et dans la région où le livre a vu le jour, ignore absolument les circonstances de sa composition. Mais, à vrai dire, cet écrivain ne se préoccupe que d'une chose : le disciple bien-aimé a lui-même écrit les attestations réitérées des versets 22 et 23. Et nous croyons pouvoir en conclure qu'il a écrit également les deux récits de l'apparition galiléenne (2-13 et 15-21) que l'auteur de l'appendice insère dans l'unique but d'amener la déclaration énigmatique de Jésus et son explication authentique.

D'après M. R., l'auteur du quatrième évangile ne saurait être un apôtre. Non seulement les discours qu'il met dans la bouche du Sauveur sont entièrement fictifs, non seulement les personnages qu'il met en scène sont étrangers à toute réalité historique, mais encore, ce qui est plus grave, les données géographiques et topographiques, dont il émaille ses récits, prouvent une ignorance absolue du sol de la Palestine. L'évangéliste suppose que Jésus n'a mis qu'un jour pour se rendre de Béthabara, près de Jéricho, à Cana en Galilée (II, 1), et considère Ænon comme une localité de Samarie (III, 22). — Il suffit de relire les passages où il est question de Cana et d'Ænon pour voir que ces allégations ne reposent pas sur un fondement solide. Il est dit (II, 1) que les noces de Cana eurent lieu le troisième jour, mais, comme on néglige d'indiquer le point de départ de cette supputation, il nous est impossible de savoir quel rapport chronologique relie le miracle de Cana aux événements qui ont précédé. A s'en tenir aux données contenues au chap. I, versets 29, 35 et 44, ce miracle aurait eu lieu, non le troisième jour du ministère de Jésus, mais le cinquième. Il faut donc admettre qu'au début du chap. II il s'agit d'une autre série de jours et rien n'empêche d'admettre que cette nouvelle série commence précisément lorsque le Sauveur quitte la Pérée pour se rendre en Galilée (I, 44). Quant à la localisation d'Ænon (III, 22-23), qu'il nous suffise de faire observer que l'évangéliste ne nous fournit là-dessus aucune indication positive. Le rapprochement qu'il établit entre Jésus et Jean ne porte pas sur leur rencontre en un même lieu, mais sur ce fait qu'ils exerçaient simultanément leurs ministères respectifs. Il rappelle cependant qu'Ænon était un endroit situé près de Salem, où il y avait beaucoup d'eaux. A moins d'attribuer à ce renseignement une portée symbolique, il faut croire que l'écrivain sacré a voulu caractériser le lieu dont il parlait, et si, comme plusieurs le pensent, on doit localiser Ænon dans la plaine du Jourdain qui avoisine Beisan, près de *Tell es-Sarem*, où il y a en effet abondance de sources (ὕδατα πολλά), il faut avouer qu'il l'a fait en connaissance de cause.

L'interprétation de M. RÉVILLE est franchement allégoriste. Le docte professeur

est très versé dans la connaissance des théories alexandrines, du philonisme en particulier, et nous craignons fort que cette circonstance ait faussé quelque peu son point de vue. Que l'alexandrinisme ait exercé une grande influence sur les conceptions théologiques contenues dans le quatrième évangile, c'est incontestable. Mais prétendre que l'évangéliste traite l'histoire de Jésus de la même manière que Philon traite l'histoire des Juifs, c'est là une exagération manifeste. D'ailleurs, on peut remarquer, depuis quelque temps, une tendance à peu près générale à expliquer le quatrième évangile par l'allégorie. Ce genre d'exégèse, tout blâmable qu'il puisse paraître dans ce qu'il a de systématique, peut produire, dans certains cas particuliers, d'heureux résultats. Le livre de M. R. nous en fournit un bel exemple. Nous voulons parler du reproche que Jésus adresse à la femme samaritaine (IV, 18). Celle-ci a eu cinq époux, et celui qu'elle a en ce moment n'est pas son époux légitime. Se basant sur le IIe livre des *Rois* (XVII, 24) et sur les *Antiquités judaïques* de Josèphe (IX, XIV, 4), M. R. voit dans les cinq époux les cinq groupes d'émigrants que les conquérants assyriens firent venir en Samarie pour remplacer les Israélites déportés à Babylone, et, dans le mari illégitime, Iahvé qui, au temps de Jésus, avait cessé depuis longtemps à l'égard des Samaritains les relations d'une alliance régulière. Cette interprétation nous paraît très heureuse. Nous pourrions signaler plusieurs cas du même genre, tout en demeurant convaincu que l'élément allégorique n'a pas, dans le quatrième évangile, le rôle prépondérant qu'on veut lui attribuer.

P. Th. CALMES.

Jérusalem.

Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse, par Alfred LOISY, in-8° de XIV-214 pp.; Paris, Picard, 1901.

Le livre de M. Loisy soulève tout d'abord une question de principes très grave. M. Loisy met assez rondement certains théologiens hors de cause : « On commente, il est vrai, les textes bibliques; mais les explications qu'on en donne étant des hypothèses par lesquelles on a tâché de circonscrire la pensée personnelle des écrivains ou la pensée originelle de la tradition israélite, ils se tromperaient lourdement (*les théologiens qui pensent n'avoir pas besoin d'apprendre l'histoire pour la connaître*) en y voyant des définitions de la doctrine que la tradition chrétienne et catholique a déduite des textes dont il s'agit ». Les théologiens (quels qu'ils soient) s'aviseront-ils jamais de chercher dans les explications de M. Loisy des *définitions* de la doctrine ? c'est au moins douteux; mais quelques-uns croient le trouver en contradiction avec lesdites définitions, et c'est le sujet de leurs querelles. Or nous ne pouvons admettre qu'on refuse à ces théologiens le droit de procéder à cet examen dogmatique, pourvu que de leur côté ils ne cherchent pas directement dans le sens obvie de la Genèse « toute la masse des notions acquises par le développement du dogme ecclésiastique », développement dont M. Loisy ne conteste pas la légitimité (p. VI).

Un exemple montrera combien la discussion peut devenir délicate. Voici une objection proposée à M. Loisy par un théologien : « Le premier verset de la Genèse est ainsi traduit par M. l'abbé Loisy : « Lorsque Dieu commença de créer le ciel et « la terre, la terre était... etc.). » Cette traduction nous est présentée comme « la plus naturelle » ; et l'on s'appuie sur Holzinger ainsi que sur Gunkel. Si pourtant la création était une action instantanée, dire que Dieu *commence de créer*, n'est-ce pas altérer gravement le sens du mot *créer* et le confondre avec la simple *organisation* d'une matière préexistante? Il est vrai que M. l'abbé Loisy nous répondra que c'est

là une préoccupation théologique dont la critique n'a pas à tenir compte (1) ».

M. Loisy pourrait répondre tout uniment que la Bible ne parle pas le langage formel des péripatéticiens. Dieu crée encore au v. 21 et au v. 27. On pourrait donc dire qu'en commençant de créer, il crée une première fois, sans que l'auteur insiste sur le caractère de chaque création, instantané ou successif. — Mais il est bien vrai que M. Loisy entend créer dans le sens d'organiser. Ne peut-il pas alléguer pour ce sens un autre passage biblique, et importe-t-il à l'argument théologique qu'il ne soit qu'en grec et en latin sans l'hébreu *bara* ? « Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia invisâ... (2) ».

L'inconvénient théologique n'est donc pas dans le sens nouveau qu'aurait le mot de créer. Il est dans la supposition d'une matière préexistante. Mais encore l'auteur de la Genèse aurait-il pu se placer au même point de vue que celui de la Sagesse et ne pas se préoccuper des origines du chaos (3).

Peut-être alors la théologie positive objecterait-elle une interprétation authentique du texte dans le sens de la création *ex nihilo*... mais il ne faudrait pas la supposer sans de bonnes preuves (4). De sorte que M. Loisy ne nous paraîtrait ici en opposition avec la théologie que s'il prêtait à l'auteur sacré une affirmation très claire sur la préexistence du chaos antérieurement à toute action divine. C'est ce qu'il ne dit nettement nulle part, encore qu'il suppose que l'exégèse traditionnelle est une infiltration de la pensée théologique plus mûrie au moyen d'un contresens (5) et que, selon lui, le livre des Proverbes, en se taisant sur la préexistence du monde non organisé, soit en progrès sur l'énoncé de l'auteur de la Genèse (6).

Or cette position de M. Loisy, contraire à une exégèse traditionnelle des plus respectables, ne saurait être proposée sans des raisons très fortes. Nous essaierons de montrer qu'elle n'est pas justifiée au simple point de vue critique, sans entrer cependant dans une discussion philologique approfondie.

M. Loisy écrit (p. 16) : « Dans celui-ci (le récit élohiste) le chaos est très nettement désigné comme point de départ de la création : « Lorsque Dieu commença de « créer le ciel et la terre, la terre était un chaos informe, etc. ». Et en note : « Cette façon de traduire est la plus naturelle (cf. Holzinger, *op. cit.*, 1 ; Gunkel, *op. cit.*, 93). Mais le v. 2 forme une parenthèse, et la phrase n'est complète qu'avec le v. 3 : « lorsque Dieu commença de créer le ciel et la terre, la terre étant informe et « vide, etc., Dieu dit : Que la lumière soit. » — M. Loisy sait très bien que les théo-

(1) *Revue thomiste* 1901, p. 494.

(2) Sap. 11 18.

(3) On sait quel mal s'est donné saint Augustin pour concilier les deux points de vue, *De fide et symbolo*, cc. 2 ss.

(4) Quelques-uns feraient bien de relire ou même de lire Petau : « Sed, cum duo sint in operibus Dei, quæ cogitatione majorem omni illius excellentiam ad præstantiam reliquarum rerum praedicant alterum quod e nihilo universa molitus est, alterum quod affabre et omnibus absoluta partibus ac numeris eadem illa perficit ; horum, quod posterius est, in describenda mundi origine Moses potissimum spectavit ; prius autem cogitari magis intelligique voluit, quam expresse ac diserte est elocutus (IV, p. 151, éd. Palmé).

(5) Nous ne voudrions pas pousser au noir la pensée toujours si nuancée de M. Loisy ; voici ses termes : « La logique du principe monothéiste exigerait que ce chaos, la matière du monde, fût créé comme tout le reste, et avant tout le reste, qu'il fût tiré du néant. Cette conséquence n'est pas encore formulée dans le texte biblique ; mais elle est si indispensable qu'on l'y introduira et que, lisant les premiers mots : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », on y trouvera que Dieu a d'abord fait de rien la matière dont il a formé le monde céleste et le monde terrestre » (p. 57).

(6) P. 58 et note.

logiens seront fort mécontents de ce chaos qui précède la création. Les précautions oratoires de l'Avant-propos ne sont pas non plus pour les satisfaire. Ils demandent des raisons critiques. On leur dit seulement que cette façon est plus naturelle et on les renvoie à Holzinger et à Gunkel. Aucun auteur n'est obligé de donner à chaque endroit tous les arguments qui ont fixé sa conviction et M. Loisy peut alléguer qu'il n'écrit point un commentaire de la Genèse. Encore serait-il convenable de ne point provoquer sans de bonnes raisons l'inquiétude et le trouble — à supposer qu'on n'ait cure de l'irritation déchaînée. Or est-il légitime de conclure *d'une façon plus naturelle* très douteuse à une désignation *très nette*? Les théologiens n'en prendront-ils pas sujet de relever chez les critiques un entraînement dans la conjecture mal contenu par les règles de la logique? En réalité Holzinger et Gunkel ne se décident pas sans hésitation. Voici le texte de Gunkel, le dernier en date : « La construction syntactique du verset est controversable. Ou bien le verset est une phrase principale: « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » ; et le verset serait un titre de tout le morceau qui exprime fortement dans une phrase le dogme de la création. Ou bien le v. 1. se lie au suivant « au commencement, quand Dieu créa le ciel et la terre » ; v. 2 serait une parenthèse; v. 3 apodose. Dans le premier cas בראשית serait à l'état absolu (pour ce sens cf. l'ancienne transcription Βαρησήθ qui se rencontre Field Hexapla), dans le second cas il y aurait un état construit d'après § 130 d. (1) (auquel cas on pourrait prononcer ברא comme infinitif). Les deux manières sont possibles; la deuxième a pour elle la construction semblable du récit de la création, de J 2 4ᵇ-7 ; cette manière de commencer peut avoir été le style des récits de la création; comme en effet on trouve une semblable période au début du mythe babylonien de la création; cf. aussi IV Esdras 6 1 ss. ». Il doit être permis de discuter l'analogie (2) mise en avant par Gunkel qui avait déjà été la seule cause de la préférence d'Holzinger : « 2 4ᵇ quand Iahvé Dieu créa le ciel et la terre — 5 alors qu'il n'y avait aucune plante sur la terre, etc... 7 alors Iahvé Dieu créa l'homme, etc. ». De bonne foi, peut-on dire que l'apodose du v. 7 soit le développement de la proposition modale du v. 4ᵇ? Évidemment non! De plus la parenthèse décrit bien l'état antérieur au v. 7 mais nullement un état antérieur au v. 4ᵇ. Il y a une suite constante, la phrase est en somme progressive, ce qui est le caractère normal de la phrase hébraïque. De même au premier chapitre : de ce que la situation marquée au v. 2 est antérieure à l'action du v. 3, il ne s'ensuit pas qu'elle soit aussi antérieure à l'action du v. 1 ni que l'action du v. 3 soit l'apodose explicative du v. 1; d'autant qu'en effet ce n'est pas la création de la lumière qui constitue le ciel et la terre. Dire que l'apodose se compose de tout le chapitre, c'est reconnaître que le premier verset le domine comme un titre général. D'ailleurs il est difficile de trouver naturelle la construction du 2ᵉ chapitre où il serait bien plus aisé de voir une soudure : — on n'était pas encore habitué dans le système des critiques à voir le style de P expliqué par celui de J¹ — et la phrase du premier chapitre entendue comme le veut M. Loisy n'est guère naturelle non plus. Une longue parenthèse ne se suppose pas facilement en hébreu. De plus cette parenthèse ne mentionnerait pas seulement l'état chaotique de la terre; il y faut inclure l'action du souffle de Dieu. Avant donc de commencer à créer, Dieu agissait déjà, mais apparemment sans aucune efficacité. Il est bien étrange qu'on insiste sur le commencement de l'action divine, si elle avait déjà débuté. C'est

(1) De la grammaire de Kautzsch.

(2) Nous ne parlons pas des textes babyloniens, il suffit de les lire : ils commencent par l'exposé des choses qui n'existaient pas, sans jamais mettre en avant l'action divine.

peut-être pour cela que M. Loisy traduit : le souffle de Dieu *se reposait* sur les eaux. Mais il ne nous dit pas sur quoi se fonde cette traduction; Holzinger et Gunkel traduisent *couver*. Il faut aller plus loin : « le rôle de l'esprit est superflu » (p. 17). C'est encore assez logique. Mais il figure cependant dans une phrase dont il s'agit de déterminer le sens dans sa rédaction actuelle. En couvant, l'Esprit de Dieu préparait une action subséquente; il y a donc une gradation entre le v. 2 et le v. 3; la phrase marche, le v. 2 n'est pas une lourde parenthèse.

On voit que les choses ne sont pas assez avancées dans le domaine de la critique pour que M. Loisy puisse dire si rondement : « le chaos est très nettement désigné comme point de départ de la création ».

M. Loisy dit aussi : « Enfin ce n'est pas un homme et une femme qui sont créés dans ce premier chapitre de la Genèse, c'est l'espèce humaine en ses deux sexes. Sans doute l'homme deviendra un individu dans la seconde section de l'histoire sacerdotale, et l'écrivain n'a pas voulu se contredire; il pensait à un seul couple; ce qui ne l'empêche pas d'avoir parlé de l'homme comme espèce. La terre reçoit en un instant sa parure de végétaux, et il n'est pas question d'un sujet de chaque espèce, mais de l'apparition de tous les végétaux selon leur espèce. Il en va de même pour les animaux qui sont créés par espèces, non par couples; et il en est ainsi, jusqu'à un certain point, pour l'homme. Rien de plus facile à expliquer, si le narrateur dépend encore sur ce point d'une tradition telle que celle du poème babylonien, où l'on ne racontait pas la création d'un homme et d'une femme, mais celle de l'humanité, etc. » (p. 60 s.). Voilà bien des précautions prises et il n'est pas facile de donner une note théologique à une affirmation si diluée. Mais enfin tout le monde pensera que, d'après M. Loisy, à ne lire que le premier chapitre, on devrait conclure que l'homme a été créé en nombre, et cela passera pour une conclusion philologique indiscutable.

Or il n'en est rien, du moins d'après les derniers critiques. Dillmann, Holzinger, Gunkel insistent sur l'unité. *Zakar* n'est pas un nom collectif et Gunkel, qui n'est certes pas retenu par des scrupules, traduit littéralement dans le commentaire « *il les créa comme un mâle et une femelle* ». Il est bien clair d'ailleurs qu'un couple peut représenter une espèce, et point n'était besoin pour l'entendre de recourir à une tradition babylonienne que l'auteur biblique aurait suivie sans la suivre, etc.

Voici un autre cas. Il s'agit du Paradis terrestre et des deux arbres de vie et de la science du bien et du mal. Les critiques allemands n'en veulent qu'un dans le récit primitif, parce qu'Ève désigne suffisamment l'arbre en disant qu'il est au milieu du jardin (Gen. 3 3), et c'est l'arbre de la science du bien et du mal. Ils éliminent donc l'arbre de vie, placé lui aussi au milieu du jardin (2 9), mais par suite d'une retouche postérieure. M. Loisy au contraire soutient que l'arbre de vie est primitif et que c'est l'arbre de la science qui a été ajouté pour adoucir ce que le premier récit avait de choquant. D'après ce premier récit que nous avons en substance dans la Bible, Iahvé avait placé l'arbre de vie à portée d'Adam, mais le lui aurait représenté comme un aliment de mort. Il y avait là un « mensonge divin » dont le premier narrateur ne se souciait pas outre mesure. Mais de plus l'homme était mis dans une situation insoluble. S'il touchait à l'arbre de vie, il encourait la mort pour sa désobéissance; s'il n'y touchait pas, il ne pouvait naturellement pas devenir immortel. Ces conséquences, c'est M. Loisy qui a pris soin de les mettre en lumière. On dirait qu'il se fait un jeu de montrer à quel point est absurde le récit qu'il prête au premier narrateur. Que si l'on se scandalise du « meusonge divin » et des contradictions, il répondra en souriant que personne ne sait de qui émanait cette première forme ni si elle

était inspirée. Il suffit que le texte canonique ait remédié à la situation. Plaçons-nous donc sur le seul terrain critique. Personne, jusqu'à présent, n'a songé à prêter à la forme la plus ancienne des traditions de la Genèse une incohérence aussi gratuite. L'arbre devait tirer son nom de ses effets. C'était un arbre de vie. Et voici que le divin créateur de l'homme le transforme en un arbre de mort, et par un mensonge! Ces contradictions étaient étrangères au mythe d'Adapa : le dieu Ea en recommandant à Adapa de ne pas accepter l'aliment de vie ne songeait pas à le tromper (1). En tout cas il ne lui avait pas offert lui-même l'aliment de vie. De plus, si on accepte l'analyse des critiques allemands, il faut reconnaître avec eux que l'élément essentiel de la tentation c'est l'arbre de la science, et il est difficile à M. Loisy de montrer comment l'arbre de vie, étant un arbre divin, était par là même un arbre de science. Ici les mots signifient les choses. Et cependant nous n'hésitons pas à concéder à M. Loisy que l'arbre de la science est fondé sur le type de l'arbre de vie. On comprend très bien le rapport d'un arbre avec l'immortalité : on entretient la vie en mangeant, on peut donc vivre toujours en mangeant d'un fruit miraculeux. On ne voit pas de rapport direct entre la nourriture et la connaissance. L'arbre de la science est donc secondaire, comme concept, et une sorte de reflet de l'autre, et il se pourrait fort bien, comme le veut M. Loisy, que l'arbre de vie fût d'origine babylonienne, l'arbre de la science étant plus spécialement israélite. Mais, quoi qu'il en soit de ces origines lointaines, une fois l'arbre de la science introduit, il devient le pivot de la tentation. Le récit est inintelligible sans lui. Puisque d'autre part l'arbre de vie fait aussi partie intégrante de la tradition, il faut simplement admettre que le récit primitif israélite suppose les deux arbres. Les objections citées plus haut ne sont point insolubles. On peut lire, Gen. 2 9, en changeant la place de la copule : « l'arbre de vie, et, au milieu du jardin, l'arbre de la science du bien et du mal ». On pourrait aussi noter que de la part de la femme l'arbre ne devrait pas être désigné autrement que par un geste. La femme et le serpent en sont évidemment très rapprochés; elle n'a qu'à tendre la main pour cueillir le fruit. Dès lors il est hors de propos de dire : l'arbre qui est au milieu du jardin. Le texte samaritain porte : *cet* arbre qui est au milieu du jardin. Ce *cet*, en enlevant le reste, a toute chance d'être la leçon primitive. Ne comprenant pas la finesse de l'allusion, on a pu ajouter pour la clarté « qui est au milieu du jardin », où on supposait les deux arbres (2), sans songer que la désignation n'en devenait pas plus précise. Notre tradition textuelle n'est pas assez sûre pour qu'on bâtisse de si grandes choses sur d'aussi petits faits; et lorsque l'analyse littéraire est possible, il est prudent, ayant discerné les sources par certaines inégalités, de ne pas prêter à l'auteur primitif des incohérences plus sensibles encore (3).

Quant à la critique de la psychologie du péché, cette page donnerait raison à ceux qui entendent critique dans le sens de dénigrement.

Nous ne poursuivons pas plus loin l'examen du livre de M. Loisy. Aussi bien on

(1) C'est du moins l'opinion du P. Scheil qui a publié pour la première fois une partie du mythe d'Adapa et qui montre Adapa parvenu à l'apothéose (*Recueil*, XX, p. 131). Mais on dirait que M. Loisy évite de citer les écrivains français.

(2) Gen. 2 9 peut très bien s'entendre des deux.

(3) On lit en note, p. 218, à propos d'Enos : « Cette notice, qui appartient à une couche secondaire du document jéhoviste, est empruntée à une légende où Enos, « l'homme », remplaçait Adam comme ancêtre de l'humanité ». En effet on a déjà produit, sur deux colonnes, les deux généalogies de l'espèce humaine, mais comment se fait-il que le troisième homme de Bérose soit aussi l'homme, Ἀμήλων = *amêlu?*

aurait mauvaise grâce à insister sur des points particuliers quand l'auteur déclare si loyalement dans son Avant-propos (XIV) : « Le point essentiel est la vérité de la perspective générale, et à cette vérité peuvent contribuer des hypothèses imparfaites, qui servent à relier des faits certains. » Les faits certains, ce sont ici les textes cunéiformes interprétés par l'école allemande, ce sont peut-être aussi certains résultats de la critique littéraire. Mais le danger de cette méthode est qu'il est difficile de les distinguer des hypothèses qui sont souvent présentées d'un ton résolutoire que les termes de la préface n'atténuent que faiblement dans l'esprit des lecteurs. Et le temps est-il venu d'établir une perspective générale?

Le meilleur moyen de convaincre nos adversaires serait de leur opposer des études de détail très approfondies, et ces études, en permettant aux esprits sincères de se former une opinion par eux-mêmes, feraient comprendre parmi nous que les nouveautés ne sont pas toutes dangereuses. Ne serait-ce pas rendre service à nos jeunes gens que de les convier à ces études plus spéciales? Ils éviteraient ainsi la séduction de généralisations brillantes, mais encore prématurées.

Jérusalem. Fr. M.-J. Lagrange.

I. **Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan**, *Historisch-kritische Untersuchungen* von Lic. Theol. Dr. Carl Steuernagel, 8° de VIII-130 pp., Berlin, C. A. Schwetschke, 1901.

II. **Die israelitischen Stämme** von Bernh. Luther (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1901, pp. 1-76).

Deux études sur les tribus d'Israël. Elles ont paru presque en même temps, elles sont indépendantes l'une de l'autre, elles caractérisent assez bien deux systèmes d'interprétation. Pour apprécier la ligne de chacun des deux auteurs il faut rappeler en peu de mots la situation de la question en Allemagne.

Les tribus d'Israël, c'est Ruben, Juda, etc. Leur histoire comme groupes ethniques ne commence qu'à l'Exode. Mais Ruben, Juda, etc., sont aussi des personnes qu'on voit agir dans la Genèse, et qui ont leur père Jacob, leurs mères, leurs ancêtres. Tout le monde reconnaît que la Bible figure souvent des noms de pays ou de peuples par des noms d'individus. Personne n'y voit de difficulté pour Misraïm (l'Égypte) ou pour Arwad. La métaphore ne paraît même pas trop dure quand bien même on dirait que Sidon est le premier-né de Canaan (Gen. **10** 15). Ne peut-elle se continuer davantage, revêtir les formes d'une petite histoire? Rien de plus légitime qu'un pareil procédé dans une langue qui ne possède qu'un terme pour marquer la tribu et son héros éponyme. Rien aussi de plus délicat à manier que cette exégèse. Jusqu'à présent les écrivains catholiques ne s'en sont servis qu'avec une extrême réserve, craignant de porter atteinte au caractère historique des faits. Il est cependant constant que l'histoire ne cesse pas d'être de l'histoire pour être écrite d'une certaine façon. Si Benjamin est un homme, il est historiquement certain qu'il est né au pays de Canaan (Gen. **35** 16 ss.); si Benjamin est une tribu, la conclusion sera la même. Toute la question sera de s'entendre sur le sens des mots et sur la nature du langage, propre ou figuré, et de conserver le sens général de la tradition. Il est peu rationnel de consulter la tradition sur des détails quand on révoque en doute ses affirmations principales; et il est sûr qu'on ne peut voir un groupement dans Jacob sans que son histoire soit changée du tout au tout, et tant qu'on n'a pas renoncé au caractère historique des patriarches on ne peut entrer dans cette voie qu'avec la plus extrême réserve. Ce souci n'arrête plus depuis longtemps les savants allemands de l'école

libérale et — sauf Cornill qui admet encore l'historicité d'Abraham, — ils se demandent seulement si l'on peut employer l'histoire des patriarches pour aboutir à des conclusions certaines sur l'histoire des tribus. Quelques-uns le nient : pour eux les légendes de la Genèse ne reflètent que l'état social et religieux du temps qui les a vues naître; c'est peine perdue que d'y chercher des vestiges du passé. Mais cette opinion radicale et toute nouvelle n'a pas encore prévalu.

A la suite de Wellhausen, Stade et Holzinger, quoique plus réservés, considèrent la légende de Jacob et de ses fils comme une seconde histoire de la conquête du pays de Canaan par les tribus d'Israël. Naturellement ce terrain mouvant prête au subjectivisme, chacun bâtit son histoire en conciliant au mieux Jacob et Josué, Juda qui s'allie aux Cananéens (Gen. 38) et la tribu de Juda qui s'installe au sud de Jérusalem. Sans insister sur ces systèmes, nous avons à exposer plus en détail les vues de Steuernagel et de Luther.

I. — Steuernagel proteste contre un scepticisme exagéré. Il opine que la tradition renferme beaucoup plus d'histoire qu'on ne pense. Il semble craindre qu'on ne le traite d'apologiste puisqu'il affecte d'avance de ne point s'en émouvoir. A lire sa préface, quelques-uns des nôtres s'édifieraient de la conversion de la critique allemande. Nous n'en sommes pas encore là. Le livre est d'ailleurs très étudié, conduit avec beaucoup de logique et d'art, quoique les conclusions bien enchaînées ne soient pas très fortement mises en relief. Bref on ne peut en parler qu'après l'avoir lu et on ne regrette pas d'avoir pris cette peine. Nous n'avons pas dit cependant que les principes fussent assurés ni la méthode assez prudente. Il y a un parti pris louable de donner raison à la tradition et de toujours s'appuyer sur elle; cependant une fois le système construit, la tradition qui serait tentée de contredire est doucement mais inflexiblement éconduite.

Le pivot du système est le suivant. Le peuple d'Israël se composait avant la conquête de quatre tribus : Lia, Jacob, Bilha et Silpa; elles se sont subdivisées après la conquête, nécessairement suivie d'un émiettement général. Voici maintenant leur histoire primitive. Abraham, le père de tous les Hébreux, et donc le père de ces tribus, est originaire de Basse-Chaldée. L'auteur tient ce point pour solide sans marquer autrement ce qu'il entend par Abraham ni l'ordre de sa migration. Il ne le fait pas passer par l'Aramée et nous trouvons les tribus au sud du pays de Canaan. Entre elles aucun lien politique; elles ont cependant la même religion. Lia et Jacob ont peu ou point de rapports, Jacob descend seul en Égypte. Puis les tribus se retrouvent vers Cadès. De là Lia avec Silpa attaque Canaan par le sud et pénètre jusqu'au nord-ouest de la Judée. Pendant ce temps Jacob groupe avec lui Bilha, probablement le clan Horite de Bilhan (Gen. 36 27), quelques Amalécites (Iud. 5 14, 12 15) et Qenites (Iud. 5 24) et, chassé par le développement du royaume édomite, gagne les plateaux de l'est. Moab le force à s'éloigner encore.

Cependant Gad s'installe au pays de Galaad pendant que Jacob remonte jusqu'aux régions araméennes (1). Là il fusionne avec la tribu Rachel qui finira par se fondre avec lui et perdra son existence plus tard, au pays de Canaan, peu avant la formation du clan de Benjamin (Gen. 35 16 ss.). Jacob, arrêté par la grande migration araméenne du XIVe siècle, est obligé de rebrousser chemin. Il passe le Jourdain, arrive à Sichem, puis à Béthel. La première conquête était terminée. Les opérations de Juda sont racontées deux fois : esquissées dans la Genèse (ch. 38) comme aventure personnelle de Juda mêlé aux Cananéens et ensuite racontées de la tribu

(1) C'est le séjour de quarante ans des Israélites dans le désert!

(Num. **14** 43-45, **21** 1-3; Jud. **1** 16-17). De même pour la puissante tribu du nord, qu'on la nomme Joseph, ou Ephraïm et Manassé : elle est figurée d'abord sous les traits de Jacob, ensuite ses mouvements sont décrits sous la direction de Moïse puis de Josué. Les deux histoires se complètent : on serait tenté de dire que Steuernagel suit plus fidèlement la marche de Jacob que celle de Josué pour dire comment les Israélites ont conquis leur territoire; le passage du Jourdain est placé au point de l'itinéraire de Jacob, non à Jéricho. Et il y a une conclusion que l'auteur considère évidemment comme conservatrice et qui est en effet relativement modérée... donc il faut chercher avec soin l'histoire enveloppée sous la légende, donc cette légende est fort ancienne et n'est point imaginée arbitrairement pour transporter dans le passé les rapports existants au temps des deux royaumes d'Israël et de Juda (1).

Il n'en est pas moins vrai qu'on est surpris de voir Steuernagel aboutir à une histoire qu'il croit traditionnelle et qui est en effet si contraire à celle de la tradition... Peut-on d'abord utiliser l'histoire des patriarches pour écrire celle de la conquête? Nous ne le pensons pas; le thème est absolument différent. En revanche la Genèse peut contenir et contient maint trait caractéristique sur les tribus. Mais accordons qu'on puisse user de cette méthode. Au moins faudrait-il être conséquent. Pour raconter d'après la Genèse l'histoire de l'entrée en Canaan des tribus Jacob-Rachel-Bilha, Steuernagel déclare qu'il n'a pas tenu compte des traits particuliers, pittoresque obligé qui suit la transformation de l'histoire d'une tribu en celle d'une personne : cela va sans dire (2). Mais il faut de plus qu'il retranche tout ce qui regarde Lia et Silpa, tout ce qui regarde la rencontre avec Esaü, tout ce qui regarde Béthel... quoi de plus arbitraire?

C'est, dit-il, que Lia et Silpa sont venus par un autre chemin... Pour Juda la question est fort délicate; mais peut-on d'abord parler de la tribu Lia et de la tribu Silpa? La tradition ignore absolument ces tribus à noms de femmes. Ici Luther semble avoir fait la lumière en luttant courageusement contre un préjugé qui devenait l'opinion dominante dans les cercles dont nous parlons. Il y a eu un lien spécial entre certaines tribus, soit! mais ce lien était antérieur à la conquête puisque les fils de Lia, par exemple, se trouvent dispersés à toutes les extrémités du territoire.

D'où vient cette dispersion si les tribus issues de Lia n'en formaient qu'une au moment de la conquête et pourquoi ne se sont-elles pas installées côte à côte? C'est dès le début de son ouvrage que Steuernagel rencontre cette objection, et il ne parvient pas à la résoudre. Il lui faut supposer qu'après la conquête Issachar et Zabulon ont habité au mont Ephraïm, c'est-à-dire près (?) de Juda; que Siméon et Lévi étaient d'abord à Sichem (Gen. **34**), sans doute comme intermediaires, enfin que Ruben cousinait avec Juda aux environs de Qiryath-Iearim! Ce dernier point est caractéristique. L'auteur abandonne ici une tradition constante : Ruben est demeuré au delà du Jourdain. Il se targue cependant de fidélité à la tradition : il faut qu'elle rende témoignage contre elle-même! Et voici comment. 1) La pierre de Bohan, fils de Ruben, était sans doute une pierre en forme de pouce, mais en tout cas on l'attribue à Ruben : or elle est à la limite de Juda et de Benjamin (Jos. **15** 6, **18** 17).

(1) Par exemple tandis que Wellhausen voit dans le traité entre Jacob et Laban une allusion aux guerres syriennes du IXe siècle (Prol. [4], p. 326 s.). Steuernagel y voit un souvenir réel du XIVe siècle.

(2) Est-il resté fidèle à cette règle en voyant peut-être dans la robe de Joseph un changement de costume des Joséphides renonçant au vêtement grossier des nomades, ce qui excite la jalousie des autres tribus?

2) L'inceste de Ruben avec Bilha, concubine de son père, est traduit par une querelle avec Bilhan, clan de Benjamin (I Chr. **7** 10). 3) Karmi et Hesron sont attribués tantôt à Juda tantôt à Benjamin; or Juda occupait alors (d'après Gen. **38** 5) Kezib identifié à Koussabe vers Lakich : « les deux tribus ont pu se toucher à Kiryath-Iearim ». 4) Akhan, Judéen d'après Jos. **7** 1. 18, est plutôt Rubénite, car il a laissé son souvenir près de la vallée d'Akhor où on ne voit pas de Judéens. Nous omettons ce qui ne peut vraiment pas passer pour des preuves. Celles-là même sont-elles convaincantes? La pierre de Bohan n'est pas introuvable, elle a été découverte par M. Clermont-Ganneau (*Arch. Rescarches*, II, p. 10 ss.); elle est au nord-ouest de la mer Morte. Et c'est aussi dans la plaine du Jourdain que se trouvait la vallée d'Akhor que pouvaient bien fréquenter les Judéens puisqu'elle fixait leur limite (Jos. **15** 7). Steuernagel a donc seulement prouvé que les Rubénites étaient les voisins de Juda et de Benjamin sur les bords du Jourdain, ce qui n'étonnera personne, et que dans tel ou tel cas ils ont franchi la frontière. Quant à insister sur Gen. **38** pour réduire à peu de chose le territoire de Juda, c'est sacrifier encore une fois une tradition certaine à la plus vague des conjectures, d'autant que Kezib n'est pas *Koussabe*, mais serait plutôt *'Aïn Kezbeh* près d'Odollam, sûrement dans la région de Beit-Nettif.

Si Steuernagel a exagéré l'unité des fils de Lia pour en faire une seule tribu dans l'histoire de la conquête, il n'explique pas comment Juda et Joseph ont jamais pu s'unir. L'unité entre eux ne fut jamais politique avant la royauté; elle était purement idéale, l'unité de religion (1). Je crains bien que ce postulat ne paraisse ruineux à tous ceux qui se sont occupés de la religion des Sémites. Assurément on peut faire des arguties sur le mot de *politique*. Avant la civilisation, produit de l'établissement territorial, il n'y a pas d'unité *politique*. Mais, sans subtiliser, peut-on supposer que des tribus aient eu le même dieu sans se croire du même sang? Steuernagel nous dira-t-il quels événements ont établi entre les tribus ce lien idéal?

Il est sûr que l'hypothèse déjà ancienne d'une pénétration de Juda par le sud expliquerait bien l'isolement dans lequel il se trouva par la suite. Mais alors il ne faut plus parler de tradition.

Ce n'est pas seulement le Code sacerdotal, qu'on accuse volontiers de généralisations arbitraires, ni même l'Élohiste, c'est, d'après l'opinion commune, le Iahviste lui-même qui fait passer Juda par les plaines de Moab où Balaam (2) le bénit. Pour être logique, Steuernagel doit renoncer à ces résultats de la critique littéraire. Rien du Iahviste dans l'histoire de Balaam, et ceci est à citer lorsqu'on allègue l'unanimité des critiques sur ce point.

Et Steuernagel termine par une nouvelle preuve de la valeur de la tradition. Il lui semble qu'elle coïncide assez bien avec ce que les tablettes d'el-Amarna disent des Khabiri; il a soin toutefois de ne pas ranger sous cette rubrique tous les envahisseurs dont se plaignent au Pharaon les petits rois de Canaan.

II. — Beaucoup plus radicales sont les conclusions de M. Luther, on dirait volontiers qu'il procède à la française. On sera donc encore plus en garde contre son système. Il faut cependant l'exposer avant de le critiquer et reconnaître au passage telle observation qui, pour être contraire à la science semi-officielle, n'en est pas moins fondée.

Tout au rebours de Steuernagel, Luther suppose que les tribus, loin d'être groupées en quatre branches encore unies, n'existaient pas avant la conquête du pays de Ca-

(1) P. 8 : « Sie (l'unité) ist lediglich eine ideale. die Einheit der Religion. »
(2) Balaam se confond d'ailleurs avec Laban!

naan. Il remarque justement qu'entre les tribus et les familles il y a un terme intermédiaire (משפחה), qu'on s'habitue à traduire clan ou *gens*, mais dont le sens est assez vague pour qu'il puisse s'appliquer à une tribu ou même à tout un peuple (Gen. 12 3, 28 14; Am. 3 1; Mich. 2 3). Ce groupe désignerait moins la *gens* que la phratrie et serait constitué surtout par la fraternité du sang. Il est probablement identique au groupement par mille (אלף). Ce sont ces phratries qui ont pénétré peu à peu dans le pays de Canaan, tantôt par ruse, tantôt par force, et qui ont fini par prévaloir. Pour une action commune elles s'étaient confédérées : installées en Canaan, elles s'émiettent pour se reconstituer sous de nouveaux cadres.

L'agriculture, la civilisation des villes, la nécessité de se défendre contre des envahisseurs forment des relations nouvelles : on s'entend entre voisins, les groupements se font territoriaux : c'est la tribu qui naît peu à peu. On l'assimile aux districts mérovingiens que le roi ne tarda pas à gouverner par ses agents. Et en effet les noms des tribus sont des noms de pays, par exemple *le mont d'Ephraïm, Benjamin* qui n'a pu être fils de la droite que lorsque la culture lui eut donné une orientation régulière par rapport à une autre tribu, *Acher* connu comme pays au temps de Séti Ier et de Ramsès II. La tribu a deux noms, שבט et מטה, qui tous deux signifient le sceptre, le bâton de commandement : on s'est uni sous le même bâton de commandement militaire, sous le même sceptre de justice. Pourquoi douze tribus? peut-être parce que Salomon avait partagé le pays en douze districts dont chacun fournissait aux besoins de sa table pendant un mois (I Reg. 4). La centralisation a achevé son œuvre lorsque les tribus confédérées sont devenues royaume (1).

Que devient la tradition dans ce système? Elle est fort maltraitée, surtout la conception généalogique. Luther n'a pas de peine à montrer l'absurdité où l'on tombe à prendre les personnages de la Genèse pour des tribus dont on peut ainsi écrire l'histoire. Si on suit les mêmes règles d'interprétation partout, on arrive à des résultats contradictoires, surtout dans l'histoire de Joseph si personnelle et si vivante. Et pourquoi ne pas faire des héros éponymes de Moïse et de Samson? Samson est une tribu israélite qui cherche à s'unir aux Philistins d'abord par un contrat régulier (son mariage), ensuite par des voies illégitimes (Dalila), etc. Il est impossible de soumettre la Genèse à ce traitement violent parce que ses légendes sont infiniment variées. M. Luther y voit de la mythologie primitive, des sentiments populaires, des contes, de l'invention poétique, le besoin d'édifier; jamais la préoccupation de donner du travail aux historiens modernes en couvrant l'histoire d'un voile léger. Au lieu de considérer les généalogies comme l'ossature primitive, il en fait le schéma artificiel dans lequel on a fait entrer les éléments multiples de la légende.

Ce schéma est donc très récent, il est l'œuvre du Iahviste ou du moins peu antérieur à lui, c'est-à-dire du IXe siècle. On n'y est même pas arrivé du premier coup. Ce qui frappa d'abord et fut mis d'abord en formule, c'est la rivalité de Juda et d'Israël. Ils furent regardés comme deux frères, placés sur le même rang, Israël ayant d'ailleurs le droit d'aînesse (II Sam. 19 43 d'après LXX). Ils étaient censés fils de Jacob. Lorsque Juda faiblit et devint le vassal d'Israël sous Akhab, on affecta de le traiter comme l'une des tribus qui composaient Israël : d'où les douze frères, fils de Jacob, avec lequel on identifia désormais Israël. Abraham avait laissé des souvenirs à Hébron, on en fit un grand-père de Jacob. M. Luther doit bien sentir qu'à suivre cette marche la tradition aurait lié étroitement les tribus du nord en leur donnant

(1) Pour prouver le caractère territorial des tribus, Luther cite le *pays de Gad* I Sam. 13 7; on peut objecter que Mésa parle de l'homme de Gad. איש גד, l. 10.

une mère commune. Pourquoi Joseph est-il le seul fils de Rachel (Benjamin étant né plus tard)? — Cela est plus glorieux, répond Luther, c'est le fils de la vieillesse. — Mais pourquoi Ruben est-il l'aîné? — Précisément parce qu'il n'a joué aucun rôle. C'est l'histoire du grand frère supplanté par son cadet! — Que signifient les fils des concubines? — Ce sont, dit encore intrépidement Luther, les tribus frontières (1)! Et cependant après ces échappatoires désespérées, l'auteur place une bonne observation. Point de tribus femmes. Les mariages ne marquent pas la tribu faible (la femme) absorbée par la plus forte (le mari). Les femmes ne sauraient être éponymes dans le système du patriarcat; elles figurent dans les mariages comme un élément indispensable, mais les alliances se concluent entre les pères : ce n'est pas un clan Sichem qui absorbe un clan Dina, c'est Jacob qui traite avec un clan Khamor.

Que sait la tradition au sujet de la conquête? Elle se compose peut-être d'un double élément bien distinct : d'après une tradition, l'invasion est venue de l'Égypte et s'est effectuée à Khorma (Num. 21 3); d'après une autre tradition, elle descendait de Mésopotamie et a pénétré par le Jourdain. L'itinéraire traditionnel de Cadès au Jourdain serait un compromis. On voit qu'ici Luther coïncide presque avec Steuernagel; ce dernier s'est du moins donné la peine d'expliquer l'énorme contradiction : on veut que Jacob seul soit descendu en Égypte et c'est lui qui d'après la légende vient de Mésopotamie! on a vu d'ailleurs au prix de quels circuits injustifiés Steuernagel a établi le compromis. Le compromis, c'est sa solution harmonisante qu'on tournerait en ridicule si elle émanait de l'un de nous.

Nous revenons à Luther. S'il refuse avec raison de faire de l'histoire des patriarches une histoire de la conquête, peut-on considérer comme sérieuse l'origine qu'il attribue à la tradition? Il est facile de signaler ses énigmes, mais elle se venge cruellement de ceux qui prétendent connaître ses secrets. Cette origine tout artificielle et si tardive de la tradition d'un peuple est un défi à la critique historique. Le texte même sur lequel s'appuie Luther lui donne un démenti. Lorsque Israël dispute avec Juda, il affirme qu'il a dix parts contre une : il a donc le sentiment que Juda a tort, étant seul, de se croire autant que dix (II Sam. 19 43); et lorsque Israël allègue son droit d'aînesse, cela ne pèse pas sans doute beaucoup dans la balance de M. Luther qui fait du droit d'aînesse de Ruben une douce ironie de la tradition. Nous avons refusé de faire de Lia une seule tribu, mais il faut aussi tenir compte du souvenir qui liait à Juda Issachar et Zabulon : qui aurait inventé cela au IXe siècle?

Quant à la théorie de Luther sur la naissance des tribus, elle a quelque chose de séduisant parce qu'il est certain que l'installation au pays de Canaan a dû altérer l'ancienne organisation. Toutefois il faut tenir compte des liens présumés du sang, beaucoup plus forts en Orient qu'en Occident. Jamais le principe territorial n'a acquis en Orient la même force; le sentiment de la communauté de race ou de religion l'emporte toujours sur les avantages d'une fusion territoriale. Nous avons encore ce phénomène sous nos yeux. Une partie des Azezât sont venus du Kérak pour fonder Mâdaba : naturellement la nouvelle colonie doit avoir un cheikh distinct; mais elle a conservé toutes ses relations avec sa tribu dont elle est séparée par plus de douze heures. Les voisins sont pour elle des étrangers et ceux mêmes qui habitent le village sont plutôt vus avec hostilité. Les alliances nécessitées par la situation ne sont que temporaires; chacun revient à ses affinités. Ce fait est récent, mais on peut en constater d'autres plus anciens. Les gens de Silwân ont tous des maisons, ils sont depuis longtemps habitués à la culture; et cependant ils savent fort bien qu'ils ap-

(1) Et Gad et Ruben ne sont-ils pas frontières?

partiennent originairement à trois clans superposés à ce qu'ils appellent les anciennes familles du pays (1). M. Luther reconnaît dans une note (2) que la territorialité des tribus est dominée par d'anciens organismes. Ce grain de sel est un dissolvant pour son système. Car pourquoi la tradition n'aurait-elle pas conservé le souvenir de ces organismes? Ces traditions ne sont pas des histoires compliquées, elles se transmettent avec un nom.

Si donc M. Luther veut seulement dire que le nom de tribu est un nom récent, né au pays de Canaan, nous n'y voyons pas grand obstacle, à la condition que la tribu représente en réalité le même clan dominant transformé par la conquête. Il était assez naturel de transporter le nom nouveau dans l'histoire ancienne; cela ne saurait faire difficulté. Ce serait donc le clan de Juda, le clan de Dan (3) qui seraient devenus des tribus et, gardant désormais ce titre plus honorable, auraient laissé celui de clan aux subdivisions déjà existantes, mais devenues plus distinctes et qui devaient se produire plus facilement au pays de Canaan, ne fût-ce que pour encadrer les vaincus et occuper les villes. Mais si le mot de clan (מִשְׁפָּחָה) a pu s'appliquer soit à la subdivision de la tribu, soit à des peuples, ce ne peut être qu'en vertu d'une idée essentielle, celle des liens du sang. Tous ceux qui se croient descendus du même ancêtre sont une famille, qu'ils soient un pauvre groupement isolé de vingt tentes ou l'ensemble de campements nombreux et peuplés. En sortant d'Égypte les Israélites formaient une famille, dans ce sens-là (Am. 3 1); ils étaient cependant divisés en subdivisions auxquelles le nom de clans convenait mieux : si ces subdivisions, devenues des tribus, ont été classées par la généalogie selon des affinités différentes de celles qu'indiquerait le classement territorial, c'est que la tradition conservait un souvenir certain des temps antérieurs. Elle n'est donc point ébranlée par Luther; il faudrait seulement l'interroger avec plus de prudence que Steuernagel.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem.

The Jewish Encyclopedia, a descriptive record of the history, religion, literature and customs of the jewish people from the earliest times to the present day, Isidore Singer, Ph. D. Projector and Managing Editor; vol. I, *Aach-Apocalyptic literature*, in-4°, xxxviii-685-xxxvii p.; New-York and London, Funk and Wagnalls Company, 1901.

« Le lançage d'une grande œuvre », tel est le titre que porte en manchette la plaquette parue en même temps que le premier volume de l'Encyclopédie juive, éditée par la maison américaine Funk et Wagnalls. Elle nous dit toute la genèse de l'œuvre et comment le Dr Is. Singer, gradué de Vienne, qui en eut l'idée et qui se livra pendant dix ans au dur labeur de rassembler vingt-cinq mille fiches, ne put trouver ni en Allemagne, ni en France où régnait l'anti-sémitisme, l'argent nécessaire; mais « la pierre qu'ont rejetée les constructeurs est devenue la pierre angulaire » (Ps. **118** 22) : l'Amérique, quantité jadis négligeable pour les choses juives, a su fournir les trois millions nécessaires pour mener à bien cette entreprise, la plus grande des Juifs depuis la publication du Talmud. Aussi M. Israël Abrahams, en recevant au temps de la fête de la Pentecôte le premier volume, put-il entendre résonner à ses oreilles

(1) Ce sont 1° les *Diabiyeh* originaires de Dibân, ainsi que l'avait déjà noté M. Clermont-Ganneau (*Arch. Res.*, I, 322); 2° les *'Aliyeh*, dont la provenance est moins certaine; 3° les *Abbasiyeh* venus d'Egypte à une époque assez recente.

(2) p. 34, note 3.

(3) Les deux expressions se trouvent en effet Iud. 17 7. 18 2.

le verset du psaume de joie chanté à cette fête : « Voici le jour que le Seigneur a fait : soyons heureux et réjouissons-nous en lui ! » Cette joie n'est rien moins que légitime. « Ce que le Talmud a été pour le peuple des anciens temps, l'Encyclopédie le sera pour le XXe siècle. Elle réunira sous une forme concrète toutes les connaissances qui ont fait d'Israël le conquérant spirituel du monde.... Elle cherchera à faire revivre l'amour de la science, à créer un stimulant pour la culture juive... Elle offrira l'immense témoignage de la maîtrise intellectuelle des Juifs sous une forme capable de présenter ce témoignage aux yeux d'un large cercle de lecteurs. » L'entreprise est d'ailleurs fort bien organisée : certains articles ne passent pas par moins de trente-trois bureaux et départements avant la délivrance du bon à tirer ; alors « on touche un levier et la puissante machine qui doit produire la très unique Encyclopédie des temps modernes est mise en mouvement ». Et, ce qui est plus important, la direction a su s'assurer le concours de presque tous les sémitisants de marque sans distinction de pays ou de religion : une liste partielle des collaborateurs contient plus de quatre cents noms parmi lesquels nous relevons ceux de Budde, Charles, Cheyne, Conder, Cordier, Driver, Fillion, L. Gautier, Grimme, Guidi, J. Halévy, R. Harris, Hilprecht, Jensen, Kamphausen, Mayer Lambert, Lidzbarsky, S. et G. Margoliouth, Montefiore, W. Max Müller, Nowack, J. Oppert, Th. Reinach, Reuss, Sanders, Sayce, Schürer, M. Schwab, Weill, Zimmern, et celle des collaborateurs du premier volume en compte cent cinquante et un. MM. Cyrus Adler, L. Ginzberg, Morris et Marcus Jastrow, Toy sont à la tête des divers départements et parmi les membres des deux bureaux de consultation américain et étranger figurent MM. H. Hyvernat, G. Moore, Günzbourg, abbé P. Perrean, Bacher, Schechter, Zadoc Khan, H. Derenbourg, A. Leroy-Beaulieu, Taylor, Isaac Lévi.

L'Encyclopédie a pour but de montrer « la part considérable que les Juifs ont prise à travers les siècles au développement de la pensée humaine et au progrès social » et pour cela de donner sous une forme claire et cependant succincte un tableau complet et exact de l'histoire et de la littérature, de la vie sociale et intellectuelle du peuple juif, de ses idées morales et religieuses, de ses coutumes, ses rites et ses traditions dans tous les âges et dans tous les pays. Les questions bibliques y tiendront donc une place importante, car c'est dans l'Ancien Testament que nous trouvons les premiers renseignements sur la littérature aussi bien que sur la vie et sur la pensée des Juifs. Néanmoins l'on ne veut pas faire double emploi avec le Dictionnaire de Hastings ou l'Encyclopédie de Cheyne ; il s'agira donc moins de résoudre les questions que d'exposer les diverses manières dont les Juifs les ont envisagées, et comme beaucoup d'entre eux sont gagnés aux théories et aux méthodes modernes, chaque article biblique comprend au moins trois paragraphes : *a*) les données bibliques, résumé sans commentaire ni distinction de sources du récit massorétique ; *b*) la littérature rabbinique, interprétation du Talmud, des midrachs et de la littérature postérieure, utile, nous dit-on, pour l'étude de la théologie chrétienne et de l'exégèse biblique ; *c*) un exposé rapide des résultats de la critique sur les sources et la valeur des documents bibliques ; enfin, quand il y a lieu, un quatrième paragraphe indique les emprunts faits à la Bible par le Coran et les traditions musulmanes. L'article principal est suivi d'autres plus courts qui épuisent la matière : après l'art. *Abraham*, nous en trouvons sur le sein, le chêne, le Testament, la tour d'Abraham.

Quelques articles importants, et où nous pouvons avoir beaucoup à glaner, sont traités avec ampleur : *Angélologie* occupe quatorze pages et dix-sept sont consacrées à *Apocalypse* et *littérature apocalyptique*. La géographie et l'archéologie ne sont souvent qu'effleurées et avec plus ou moins de succès : si la tradition « évidemment

d'origine musulmane (1) » qui place le mont Hor et le tombeau d'Aaron auprès de Pétra, est heureusement rejetée, il n'est guère probable qu'il faille s'arrêter à l'hypothèse qui voit dans le tombeau d'Absalom celui d'Alexandre Jannée. Les renseignements visent à être complets — l'on cite à l'article *Autel* les rochers-autels hébreux du *Biblical World* —, et la bibliographie est généralement au point, conduite quelquefois jusqu'en 1900; espérons toutefois que l'article *Kadesh* réparera l'oubli fait à *Ain-Kadès :* Trumbull (1884) est seul cité. Les éditeurs ont attaché par contre une assez grande importance à la philologie et on ne peut que les en féliciter; ils ont fort bien distingué entre les deux procédés de développement suivis par la philologie hébraïque : l'un purement intérieur tout occupé de préserver intact le texte de la Bible, celui des Massorètes et de leurs successeurs; l'autre dû aux Arabes, pour qui la science de la philologie était ce que le Talmud est pour les Juifs : ils donnèrent toute une suite de grammairiens qui commencèrent avec Saadia et fleurirent non seulement en Europe, mais aussi en Afrique et en Perse.

L'article *Alphabet* a été confié au Dr Lidzbarsky; en quelques pages rapides ornées de gravures et accompagnées de cinq planches contenant cinquante-huit colonnes et représentant les caractères des inscriptions, des manuscrits, ainsi que des cursifs, le savant philologue nous a donné une exposition aussi claire que complète du développement et des modifications de l'écriture hébraïque. A noter aussi l'article *Accents en hébreu* du professeur Margolis; la Grande Synagogue y reçoit à juste titre l'épithète de « mythique », et pourtant à l'article *Anthropomorphisme* on insiste sur l'aversion que professaient pour ce système les hommes de cette même Grande Synagogue.

L'ouvrage, qui doit être complet en douze volumes, est d'un maniement facile; la disposition en est claire quoique sans élégance; le nom divin est toujours écrit YHWH, sans doute pour ménager encore quelques susceptibilités. La correction typographique est très bonne. L'illustration est en général assez satisfaisante, bien que le dessinateur ait souvent plutôt interprété que reproduit les photographies des paysages palestiniens. Quant aux planches en couleur, je doute que l'on rencontre quelque part sur la surface de la terre des animaux qui ressemblent à ceux qui nous sont représentés comme les animaux de la Bible; mais je suis sûr que l'arche de la loi — et peut-être le sens du coloriste l'a-t-il bien inspiré — fera l'admiration des Juifs et des Juives d'Orient qui se revêtent de vêtements aux couleurs si criardes. Il ne vaudrait pas la peine de relever de semblables vétilles, si on n'avait eu soin de nous présenter ces planches en couleurs comme des chefs-d'œuvre destinés à parfaire une œuvre qui défie toute critique.

R. L.

Jérusalem.

Palästinischer Diwan als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Ubersetzung und Melodien herausgegeben von G. H. Dalman, 8° de XXXIV-370 pp., Leipzig, Hinrichs ; 1901.

Les monuments achèvent de se détruire et les traditions s'en vont : il n'est que temps de procéder à l'inventaire des choses palestiniennes. Encore peut-on espérer que le sol rendra à des fouilleurs intelligents d'anciens trésors; rien ne remplacera les caractères de la race qui tendent à se fondre dans le moule uniforme de la civilisation moderne. M. Dalman, auteur d'un ouvrage fort remarquable sur les paroles

(1) Cette tradition, acceptée d'ailleurs par S. Jérôme, se trouve déjà dans Josèphe (*Ant.*, IV, 4).

de Jésus et de divers travaux philologiques spécialement araméens, est persuadé que c'est surtout par les mœurs que la Palestine peut être utile à ceux qui l'interrogent sur l'énigme des anciennes histoires. Or rien ne reflète le caractère intime des indigènes comme les vieux chants populaires; la nature s'y peint, et sans artifice.

Le savant professeur de Leipzig s'est donc appliqué, durant un séjour de quinze mois en Orient, à recueillir sur son passage ces chants du présent, échos du passé : d'abord les chants de l'habitant de la Palestine pendant qu'il travaille, ou quand il se repose, aux champs, à la maison, sous la tente, près d'une source, en caravane, chants de guerre ou de razzia; puis les poèmes qui solennisent les principales circonstances de la vie : enfance, mariage, hospitalité, mort. Les chants d'amour tiennent une large place. — La description de la bien-aimée — car celle du jeune homme ne se trouve guère — revient souvent, mais non pas exclusivement dans les épithalames, contrairement à une opinion très répandue. On voit que la galerie des sujets est très riche. Il n'y a pas moins de variété dans les lieux d'origine : les villes, les campagnes, le désert ont fourni leur contingent, d'aspect naturellement très divers. Le grand nombre des pièces provenant d'Alep et de la Transjordane donne même au titre un léger démenti.

Une pareille entreprise est hérissée de difficultés, et M. Dalman ne les a pas méconnues ni déguisées. Il a entendu quelques chants; personne ne songerait à le contredire, mais on sait assez que ces chants ne peuvent être recueillis qu'auprès des intermédiaires, surtout s'il s'agit des poèmes inspirés par le désert.

Une première difficulté, c'est la variété des dialectes; on n'est guère moins embarrassé quand il s'agit de saisir la pensée, si spontanément et si délibérément voilée, du poète arabe. Parfois c'est la pensée et tout sens quelconque qui fait défaut. Quand on veut ensuite présenter le résultat au public, on se trouve en présence du plus ardu labeur : transcrire une prononciation souvent insaisissable et toujours variée d'un lieu à un autre.

La transcription en caractères arabes serait une solution relativement aisée; mais alors on perdrait la saveur de langue vivante qui fait presque tout le mérite de ces chants. Les phonographier tels quels aurait par contre l'inconvénient de mettre à une trop rude épreuve l'arabisant qui chercherait l'analogie de la langue littéraire. M. Dalman a pris un moyen terme, sachant bien qu'il n'échappait pas aux inconvénients des solutions moyennes. Pourquoi n'a-t-il pas été jusqu'au bout de sa propre logique en réunissant les deux systèmes? On aimerait d'ailleurs à avoir plus de renseignements sur certains cas particuliers. La prononciation de *q* comme *g* dur est commune chez les Bédouins, mais celle de *dj* doit être très rare; de même la confusion de *ghaïn* et de *kha*. La confusion de *kaf* et de *qôf* ne se vérifie pas à Nazareth, au moins d'une façon générale. Pour résoudre ces délicats problèmes, M. Dalman n'a pas cru que sa compétence d'orientaliste le dispensât du concours de ceux qui lui récitaient leurs cantilènes et il s'honore en les remerciant.

Les biblistes aimeront à feuilleter son recueil, où ils ne trouveront, à vrai dire, qu'un écho très affaibli de l'ancienne inspiration héroïque de Débora et des psalmistes; mais il reste un fond commun de pensées (1). D'après l'auteur, l'exécution solennelle du chant, à Alep, est interrompue par le mot *zâl*, « c'est fini » (p. XXIX) : il suggère une comparaison avec l'énigmatique Sélah des psaumes. Très importante serait aussi l'étude du rythme. Plusieurs pages de l'introduction sont consacrées à chacun des genres de poésie employés. Le sentiment de la quantité a disparu pour faire place à

(1) P. 101 s. : « il me coupait le petit doigt et me blessait le pouce... » Cf. Adonibezeq. Iud. 1 6 s.

un rythme fondé sur certains accents. Mais les irrégularités et les licences... poétiques ne permettent pas un jugement certain. M. Dalman se réserve d'ailleurs d'exploiter lui-même, et personne n'y a plus de titres, le trésor qu'il a recueilli et de commenter plus à loisir les pièces qu'il présente au public (1).

Fr. Antonin Jaussen.

Jérusalem.

(1) Signalons, du même auteur, la deuxième partie du dictionnaire d'araméen et d'hébreu moderne (Kauffmann, Frankfurt a. M.). retardée à cause de la publication du Diwan. La première partie, parue en 1897 (אמר), est suivie d'un lexique des abréviations par G. H. Händler. M. Dalman a voulu donner un livre accessible à tous, complet cependant, destiné à faciliter l'étude du Talmud. Nous croyons que l'auteur a atteint son but. Les mots de provenance grecque sont indiqués; le mot grec lui-même est imprimé à côté du mot araméen. L'auteur a écarté délibérément tout rapprochement avec les langues sémitiques.

BULLETIN

Travaux français. — Faut-il s'arrêter à un récent article de la *Revue canonique* intitulé « Encore la critique et la Bible » (mai-juin 1901)? M. l'abbé Magnier y cite de longs passages de la lettre de Mgr Mignot sur la Critique biblique, et les fait suivre de ses appréciations au ton peut-être un peu sentencieux. « Pendant dix-huit cents ans de possession chrétienne, dit-il, on a cru unanimement dans l'Église que *le Pentateuque, Josué, les Juges, Samuel* (ou les deux premiers livres des Rois), *les Psaumes et les autres écrits* étaient des auteurs et des dates généralement acceptés » (p. 424). Il appelle cela « un fait historique immense, d'une importance sans égale pour l'humanité entière, d'une authenticité et d'une véracité auxquelles nulle autre authenticité et véracité ne sont comparables... » (p. 425). Le lecteur, mis en possession de cet argument commode, valable pour tous les livres saints, est désagréablement surpris de se le voir enlever presque aussitôt : « En ce qui touche la question d'auteurs, il n'y a *aucune parité à établir entre le Pentateuque* et les livres des *Juges*, de *Samuel*, des *Rois*, des *Paralipomènes*, à plus forte raison *de ceux* (sic) de la *Sagesse*, de *Job*, de *Judith*, de *Tobie* » (p. 431). La pensée du docte écrivain manque un peu de fermeté, sinon d'assurance. Avec la même sérénité il continue : « Je le répète, il est *absolument certain* que le livre qui porte le nom de Moïse a été *entièrement* écrit de sa main. Cela résulte des témoignages consignés dans le livre lui-même, quand Dieu commande au médiateur d'écrire dans *le livre* ou quand il lui dicte les lois qui devront être promulguées dans ce même livre. *Cela résulte surtout de l'unanime tradition qui, commencée à Moïse, se fait entendre sans aucune dissonance à travers toutes les générations* jusqu'aux contemporains de Notre-Seigneur ». Heureux ceux qui perçoivent ce concert de témoignages à travers toutes les générations depuis Moïse! Plusieurs, moins favorisés, trouveront les jugements de M. Magnier trop affirmatifs et trop subjectifs.

Dans son livre sur la crise de la Foi, M. l'abbé Gayraud a été amené à parler de la question biblique qui est pour lui un des trois moments de la crise. Nous ne saurions trouver tout au point dans les développements de l'auteur, mais il y a beaucoup de clairvoyance dans la conclusion, que nous citons ici d'autant plus volontiers qu'elle paraît avoir l'approbation du R. P. Fontaine (1) : « Il faut donc pour combattre la crise biblique de la foi, non pas répudier l'usage de la critique biblique, mais au contraire s'armer de cette méthode et l'appliquer à la recherche de la vérité. La Bible, en tant que document humain, relève de la critique et ne doit pas en redouter les investigations. Ce n'est point par des coups d'autorité, légitimes d'ailleurs et justifiés, qu'on la défendra contre les arguments de certains criticistes. La critique seule peut répondre victorieusement à la critique. Qu'elle parle donc en

(1) A la suite d'un nouvel article sur les infiltrations protestantes, le R. P. Fontaine écrit en note : « Sur l'ensemble de ce mouvement et ses remèdes, voir le très beau discours du R. P. Bouvier au congrès eucharistique d'Angers, et le courageux livre de M. l'abbé Gayraud : *La crise de la foi.* » (*Science catholique*, octobre 1901, p. 981.)

toute liberté » (p. 111). — Et ensuite (p. 114) : « On ne saurait donc mettre trop de discrétion et de réserve à faire parler catégoriquement la tradition, lorsque l'Église n'a rien défini. La méthode critique serait d'un grand secours aux théologiens de l'École pour faire ce discernement. Et les exégètes, de leur côté, apprendraient des théologiens à se méfier des entraînements de leur méthode ».

Le nouveau manuscrit pourpré de l'Évangile selon saint Matthieu, dont la *RB.* (1900, p. 648) a déjà parlé, vient d'être publié par M. H. Omont dans les *Notices et extraits des MSS...* (1). M. O. donne « une reproduction typographique aussi exacte que possible » du mss. et transcrit le texte en le collationnant avec les MSS. pourprés de Rossano et de Pétersbourg (N et Σ). Il le considère comme « une recension apparentée de très près, si même elle n'est pas tout à fait identique, à celle des *Évangiles* de Rossano » (p. 14). C'est donc un nouveau témoin de cette recension byzantine qui devint courante au VIe siècle à Constantinople et dans les églises d'Asie Mineure. Le savant éditeur incline rait à le dater de la période justinienne. Ce sera affaire aux biblistes de préciser davantage le caractère du texte mis à leur disposition. Comme ΣN, il semble devoir fournir des résultats beaucoup plus notables pour l'histoire du texte que pour la critique. Sa relation étant particulièrement étroite avec le *Codex Petropolitanus* (N), Bousset a proposé (2) de le désigner par le sigle N^b; N^a est déjà attribué. Le manuscrit est illustré de cinq miniatures, et M. Omont en a reproduit quatre en phototypie : Hérodiade et la décollation de saint Jean-Baptiste; Miracle de la multiplication des pains; Miracle des deux aveugles de Jéricho; Miracle du figuier desséché. Bien que les reproductions ne donnent qu'une idée imparfaite des miniatures, elles permettent cependant une étude approximative de ces intéressantes compositions.

Dans son *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, M. Paul Monceaux consacre un important chapitre à *la Bible latine en Afrique* (3). Au sujet de Tertullien, l'auteur conclut : « Une seule explication est naturelle et logique : Tertullien a reproduit tout simplement des passages de ces vieilles traductions latines dont il nous a révélé l'existence, et qui plus tard, après bien des corrections, ont pris place dans la Bible de saint Cyprien. Tertullien cite des versions des deux derniers *Évangiles*, de deux *Épîtres* de saint Paul et la *Genèse;* or, justement, tous ces livres sont de ceux où nous constatons de fréquentes analogies entre ses citations et les textes africains de la génération suivante. Sans doute, il ne reconnaissait d'autorité qu'au grec des Septante; mais lui-même nous apprend qu'il n'en avait pas moins sous les yeux des textes latins. Ces textes, il les discutait librement, il les corrigeait, et, au besoin, il traduisait lui-même, si bien que telle expression proposée par lui est arrivée jusqu'à saint Jérôme et s'est conservée dans notre Bible; mais quand il ne trouvait rien à reprendre dans un passage d'une des versions existantes, il n'aurait eu aucune raison de ne pas accepter et adopter le texte en usage dans son Église. En ce cas, sa citation concorde entièrement ou partiellement avec celle de saint Cyprien, parce que les deux auteurs ont employé des textes latins d'une même famille » (p. 151). M. Monceaux admet l'existence de plusieurs versions latines africaines : « Naturel-

(1) *Notice sur un manuscr. gr. de l'Év. de s. Math.* en onciales d'or sur parchemin pourpré..., conservé à la Bibl. Nat., n° 1286 suppl. grec.; in-4°, 81 pp. et 2 pl.; Paris. Klincksieck, 1900.

(2) *Theolog. Literat.*, 1901, n° 18, p. 489 ss., où sont esquissés d'importants aperçus préliminaires sur ce groupe.

(3) *Revue des études juives*, avril-juin et juillet-septembre 1901.

lement les textes bibliques n'avaient pu se multiplier sans se diversifier de plus en plus. On peut toutefois ramener à trois types les citations des auteurs du temps. Tantôt ils reproduisent simplement des textes de saint Cyprien, surtout d'après les *Testimonia*. Tantôt ils se réfèrent à d'autres textes « africains », plus ou moins apparentés aux précédents. Tantôt, enfin, ils se servent de versions mixtes, où entrent beaucoup d'éléments « africains », mais où se marque aussi l'influence de textes étrangers » (p. 166).

M. Clermont-Ganneau a soulevé dans son Recueil d'Archéologie orientale (1) un problème fort curieux : Existait-il chez les Nabatéens une institution analogue à l'année sabbatique des Juifs? La question est biblique et d'une grande importance, car on sait que l'année sabbatique a été considérée par toute une école comme la chimère d'un petit peuple théocratisé. Disons cependant dès l'abord que l'illustre professeur ne nous paraît pas avoir établi son hypothèse, présentée d'ailleurs avec réserve.

Voici les faits. L'inscription sinaïtique 463 d'Euting était ainsi traduite par le savant épigraphiste allemand : « Béni soit Ouâ'ilou, fils de Sa'dallahi. Cela [a été écrit] en l'année 85 de l'éparchie, dans laquelle les Arabes dévastèrent le pays. » Il n'y a pas de difficulté sur les deux premières incises, mais au lieu de lire la troisième ligne :

בה אחרבי ע[רב]יא ארעא

M. Cl.-Ganneau, qui a eu en main l'estampage, lit :

בה אחרפי עניא ארעא

qu'il traduit : *en l'année 85 de l'éparchie*, (*année*) *dans laquelle les pauvres du pays ont joui du droit de faire la cueillette* (*des fruits*), et qu'il commente : « Il s'agirait dès lors de quelque usage religieux, analogue sinon même emprunté à celui de l'année sabbatique des Juifs, d'après lequel on devait abandonner aux pauvres, à des époques périodiques, les récoltes et les fruits. Il se pourrait, d'ailleurs, qu'ici ce droit de cueillette se réduisît à une sorte de glanage des fruits tombés de l'arbre » (p. 189).

Dans son second mémoire, l'auteur cherche la durée probable de ce cycle. Il montre chez les Nabatéens l'existence d'une fête pentaétérique, c'est-à-dire, suivant les usages de l'antiquité, revenant après une période de quatre années, et après avoir recherché très ingénieusement les traces de cette institution dans tout l'Orient, se demande si en dernière analyse ces fêtes, comme les jeux Olympiques, ne remontent pas à une perception plus ou moins claire, empruntée aux Égyptiens, de la nécessité d'augmenter l'année d'un jour tous les quatre ans pour faire coïncider l'année vague de 365 jours avec l'année solaire vraie. Ces dernières déductions conservent tout leur mérite et leur importance, quand bien même le caractère de bienfaisance pour les pauvres ne serait pas attaché à la quatrième année. Or ce cachet, celui d'une année sabbatique dans le sens juif ou d'un droit des pauvres, demeure uniquement fondé sur le sens d'une inscription qui nous paraît toujours équivoque.

Tout d'abord il paraît étrange qu'on date une année de cette coutume bienfaisante plutôt que de la fête elle-même comme c'est le cas des monnaies qui mentionnent, même en pays nabatéen, les jeux actiaques de Dousarès. De plus il est très hardi de prendre אחרבי dans un sens purement arabe, dans la péninsule du Sinaï où l'araméen faisait alors le fond de la langue. Puisque le sens propre du mot arabe se réduit à une sorte de glanage des fruits tombés de l'arbre, était-ce la peine de mentionner solennellement

(1) « L'année sabbatique des Nabatéens » (IV, 187-192) ; « Le droit des pauvres et le cycle pentaétérique chez les Nabatéens » (p. 289-319).

un droit si naturel? On pourrait songer à établir un lien entre tous les membres de l'inscription : s'il y avait au moins deux sujets auxquels on souhaite la bénédiction, on pourrait entendre : bénis soient tels et tels... parce qu'ils ont assumé le soin du pays; עניא a bien le sens de soins, et חרף pourrait s'y accommoder. Mais tout en reconnaissant le bien-fondé de la lecture עניא, la copie d'Euting elle-même ne laissant place que pour une lettre entre ע et י, on peut se demander s'il ne faut pas maintenir אחרבו et en prenant עניא pour עינא, comme on en trouve un exemple dans Castelli (col. 2814), aboutir à ce sens très simple : année où les sources du pays se sont desséchées. C'est bien conforme aux idées de la vie nomade et cela rappelle la date d'Amos : deux ans avant le tremblement de terre (11). Les événements de la nature sont ceux qui ont dû impressionner le plus vivement ces gens simples, et pour les pâtres du Sinaï voisins de l'ou. Feiran une sécheresse complète était un immense malheur. Peut-être pourrait-on ajouter que l'an 189 fut en effet une année de famine; il faudrait consulter Dion Cassius que je n'ai pas sous la main.

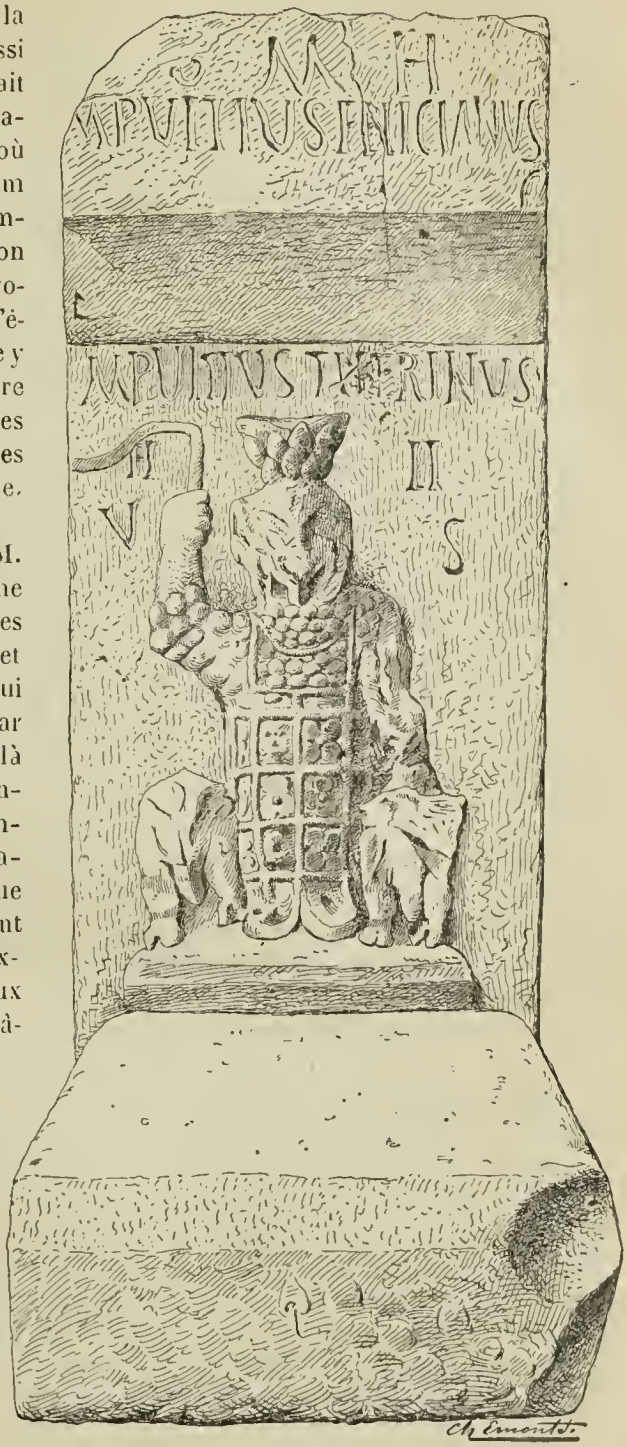
Au courant de son étude, M. Clermont-Ganneau est amené à parler du Phoinicôn de Procope (*de Bello pers.* 1 19) qu'il distingue de celui de Diodore (III 4) ainsi que nous l'avions fait (*RB.* 1896, p. 638), et il paraît très disposé à adopter notre conjecture sur l'identité du Phoinicôn de Procope avec *Nakhel*, au milieu de la péninsule sinaïtique. Nous avons cependant estimé depuis que ce Phoinicôn était bien plutôt le Djôf, comme le pense Glaser (*Skizze*). D'après Procope il est sur le chemin des Homérites, on n'y parvient qu'après avoir traversé un désert de dix jours de marche. D'après Nonnosus (*Frag. hist. Græc.* IV, p. 179) cité par Cl.-Ganneau, Kaïsos est descendant d'Arétas. Il est à noter que Gallus dans son expédition en Arabie a été reçu par Arétas, parent du roi des Nabatéens Obodas, et ce n'est peut-être pas sans raison que Glaser a rapproché de ce nom les benê el-Ḥârith dont parle Hamdâni (Glaser, *Skizze*, p. 51 s.). En tout cas la manière dont Procope et Nonnosus parlent du Phoinicôn lui suppose une importance que n'a pu acquérir la station désolée de Nakhel.

La commission du *Corpus des Inscriptions sémitiques* s'est décidée à publier un *Répertoire d'épigraphie sémitique* (1). Le but de ce recueil est d'enregistrer les découvertes, de mettre rapidement les textes nouveaux à la disposition des savants et de procéder sans délai à une discussion très favorable à la correction du travail définitif. Le Répertoire comprend donc : « 1° La publication, au fur et à mesure de leur découverte, des inscriptions appartenant aux groupes de langues et aux époques auxquelles sont consacrées les diverses divisions et subdivisions du *Corpus Inscriptionum semiticarum*. Cette publication comprendra la transcription en caractères hébraïques des textes, leur traduction et un très bref commentaire. 2° L'inscription des observations dignes d'intérêt et des corrections justifiées auxquelles donneront lieu les publications faites dans le *Répertoire* et celles déjà faites dans les volumes du *Corpus*. 3° Le dépouillement des recueils périodiques et des ouvrages contenant des travaux relatifs à l'épigraphie sémitique, à l'effet d'en extraire tous les documents et renseignements concourant au but proposé ». Le recueil est l'œuvre collective de la Commission; les communications doivent être envoyées à M. l'abbé Chabot, attaché à la Commission, rue Claude-Bernard, n° 47, à Paris.

M. le docteur Rouvier a commencé et mène rapidement à bonne fin une étude beaucoup plus complète que tout ce qui a paru jusqu'ici sur la numismatique des villes

(1) Chez Klincksieck à Paris.

de la Phénicie (1). La magnifique collection de l'auteur et des découvertes récentes lui ont permis d'introduire des changements importants dans la chronologie des émissions et aussi des règnes. Le monde savant a fait le meilleur accueil à cette publication, surtout en Angleterre, où l'administration du British Museum fait remettre à l'auteur des empreintes des pièces absentes de son catalogue. L'édition définitive promet donc d'être très complète. L'étude de la mythologie phénicienne y gagnera beaucoup; la *Revue* espère offrir à ses lecteurs une étude sur les divinités phéniciennes d'après les monnaies par le savant numismate.



A propos d'Ichtar-Astarté, M. Salomon Reinach veut bien me signaler son mémoire sur « les déesses nues dans l'art oriental et dans l'art grec » (2). D'après lui les déesses nues appartiennent par leur origine à l'art égéen; de là elles ont passé à la Syrie et ensuite à Babylone. Sur les cylindres elles figurent comme des statues, ce qui marque leur origine étrangère, et ces cylindres ne sont pas tellement anciens qu'ils excluent une imitation. Quant aux figurines en terre cuite et en albâtre, découvertes en Chaldée, il faut convenir avec M. Heuzey qu'elles sont postérieures à la domination perse et, pour la plupart, à la conquête d'Alexandre. M. Reinach ajoute qu'il ne voit aucune analogie entre une déesse guerrière et une déesse nue. — Nous aurions dû en effet mentionner ce mémoire qui est aussi érudit qu'original; nous le trouvons d'autant plus séduisant que nous avons refusé de ne faire qu'un type primitif de la déesse

(1) *Journal international d'archéologie numismatique* de J. N. Svoronos.
(2) *Chroniques d'Orient*, 2e série, appendice II, p. 560 ss.

guerrière et de la déesse voluptueuse. Il y a là une confusion. Mais il est impossible cependant de méconnaître l'existence en Babylonie du type voluptueux. Quant à sa représentation plastique, nous n'aurions aucune répugnance de principe à dire qu'elle vient des Égéens. Le type égéen paraît insister beaucoup sur la fécondité, par conséquent sur la maternité, idée qui ne nous a pas paru sémitique, et M. le D. Rouvier nous marque qu'il est dans la même opinion : l'accouchement avec ses douleurs et ses aspects pénibles a été écarté par les Sémites du concept du divin; aucune déesse n'a de fils ou de filles sinon d'une manière générale et par conséquent métaphorique. Mais il reste à trancher la question de priorité. Nous avons maintenant à signaler les figurines de Susc. D'après M. de Morgan on peut les attribuer avec certitude à la période élamite (1). Quoi qu'il en soit de leur antiquité, les Babyloniens ont montré pour ce type un goût fort vif; il ne faut donc point exagérer leur répugnance pour le nu. Nous penserions même que les types franchement chaldéens de la collection de Morgan ne favorisent guère l'hypothèse d'une imitation de statuettes grecques.

De son côté M. Dussaud me signale les répugnances de M. Perdrizet contre la présence de la déesse d'Ascalon à Bœtocécé. D'après ce savant on ne voit pas « ce que la déesse d'Ascalon venait faire dans la montagne de Tortose ». Il semble cependant que le symbole du dieu poisson — on peut conclure par analogie du dieu à la déesse — était beaucoup plus fréquent qu'on ne pensait en Syrie. Nous n'hésitons pas en effet à regarder comme un Baal poisson le Baal de Deir el-Qala'a découvert par le R. P. Ronzevalle et qui n'est autre que le Zeus héliopolitain. A vrai dire, ce n'est pas la conclusion du savant Jésuite dans le mémoire solidement documenté qu'il a présenté à l'Académie des Inscriptions pour relater sa brillante découverte (2). Mais il semble que l'image parle d'elle-même, et en la décrivant le P. Ronzevalle le laisse entrevoir : pour la partie supérieure, dit-il, « la plus grande probabilité me paraît être pour les écailles » (p. 441). « Enfin, la terminaison bifurquée en deux grosses franges arrondies et recourbées vers le haut avec un évidement central, fait l'impression de l'appareil caudal d'un monstre marin (?) » (p. 442). Nous devons à la bienveillance du R. P. Ronzevalle la représentation de cette pièce si importante pour l'étude des cultes sémitiques.

L.

Le P. Rose, O. P., professeur à l'Université de Fribourg, vient de réunir en volume, pour une diffusion plus large, des articles en grande partie parus déjà dans la *Revue biblique*, sous le titre d'*Études Évangéliques* (in-8°, Paris, Welter, 1902). En face des recherches de la critique et devant ses affirmations, bien des âmes troublées, hésitantes, se demandent si les principales positions défendues jusqu'ici par l'orthodoxie ne sont pas sérieusement menacées. Elles cherchent anxieuses une réponse qui satisfasse également leur raison et leur foi. C'est cette réponse que le docte professeur de l'Université de Fribourg, formé aux meilleures méthodes historiques et littéraires, leur offre dans ces huit études. En voici les titres : *le tétramorphe* (ou formation du canon évangélique), *la conception surnaturelle* (ou l'évangile de l'enfance dans S. Matthieu et dans S. Luc), *le royaume de Dieu, le Père céleste, le Fils de l'homme, le Fils de Dieu, la rédemption, le tombeau trouvé vide*. Cette dernière et très intéressante étude n'a point paru dans cette Revue. La critique sûre et péné-

(1) *Mémoires*, I, p. 130.
(2) Comptes rendus, mai-juin 1901, p. 137 ss. : *Le simulacre du Jupiter Heliopolitanus*.

trante du P. Rose aborde franchement les difficultés et sait discerner dans les derniers travaux parus en Allemagne sur la théologie du Nouveau Testament, ce qui est acquis à la vraie science et ce qui n'est que construction subjective. C'est un mérite d'avoir su se placer dans le milieu évangélique pour apprécier la portée des textes; au lieu d'accumuler les preuves, l'auteur a préféré s'en tenir à ce qu'il y a de plus certain, de plus solide. Aussi ces pages ont-elles produit déjà les plus heureux fruits; et plus d'un esprit inquiet y a trouvé lumière et paix. Quelques théologiens, faute de s'être placés au point de vue de l'auteur, ont pu différer de sa manière d'entendre certains passages des Évangiles; mais d'autres théologiens et des plus autorisés ont reconnu que son exégèse scientifique ne blessait point une théologie bien entendue : et les approbateurs de cet ouvrage en ont jugé la publication *utile et opportune*.

A signaler une nouvelle étude qui paraît très soignée et très complète sur les inscriptions juives en chinois de la synagogue de K'ai-fong-fou (1). Les inscriptions qui datent des années 1489, 1512 et 1663 sont une curieuse tentative de rehausser la religion juive sans offenser la susceptibilité des Chinois; c'est comme une nouvelle tentative, sur un sol plus ingrat, du syncrétisme d'Alexandrie. Les livres cités sont les livres les plus vénérés des Chinois et c'est leur philosophie qui prête son appui à l'excellence de la religion juive. « La religion des lettrés et la nôtre s'accordent sur les points capitaux et diffèrent entre elles en des points secondaires; toutefois le but principal de la Religion juive et les règles qu'elle donne ne visent qu'à honorer la Voie du Ciel [Seigneur du Ciel], à vénérer les ancêtres, à faire grand cas des relations entre Prince et ministres, à se montrer pieux envers ses parents, à vivre en bonne harmonie avec sa femme et ses enfants, à garder la subordination entre supérieurs et inférieurs, et à avoir des relations sincères avec ses amis; en somme, ni le but ni les règles [de la Religion juive] ne vont au delà des cinq relations naturelles » (p. 52) (reconnues par les Chinois). On croit entendre l'écho des protestations qui maintes fois assourdirent les oreilles des potentats perses, des Séleucides, des Ptolémées et des Romains : « Nous, sectateurs de notre Religion [juive], en nous adonnant de tout cœur au culte, comment n'aurions-nous en vue que d'obtenir la bénédiction pour les champs et d'abondants profits dans le commerce?... pour le plus grand bonheur de l'Empire nous prions pour que l'âge de l'empereur s'étende au delà de 10.000 ans, et, pour la plus solide stabilité du pays impérial, nous désirons que la longévité de l'Empereur égale la durée du Ciel et celle de la terre » (p. 53). Ce zèle un peu excessif à se concilier la bienveillance du pouvoir a poussé les Juifs de K'ai-fong-fou à des concessions très graves sur le point du Culte des ancêtres que les Chinois avaient tant à cœur. « Mais si quelqu'un, tout en honorant le Ciel, ne vénérait pas ses ancêtres, oh! il ne pourrait pas leur présenter des offrandes agréables. Ainsi donc, au printemps et à l'automne, en présentant ses offrandes aux ancêtres [le juif] les sert morts comme il les servait lorsqu'ils existaient encore. Dans ces offrandes aux ancêtres, il offre le bœuf et le mouton (2) avec les fruits et mets de la saison; par ce seul fait que les ancêtres sont déjà morts, il ne laissera pas de les honorer » (p. 41 s.). Après cela l'auteur de l'inscription de 1663 (3) pouvait conclure : « Quoique les caractères dans lesquels le Livre Sacré (le Pentateuque) est écrit soient de forme antique, et que leur

(1) *Inscriptions juives de K'ai-fong-fou*, par le P. Jérôme Tobar, S. J.; Chang-Hai, 1900.
(2) Il semble bien qu'il s'agisse de sacrifices proprement dits.
(3) Il n'était pas juif d'origine et pousse plus loin le syncrétisme.

prononciation diffère de la prononciation actuelle des caractères chinois, on reconnaît cependant que, pour ce qui concerne la doctrine, il n'y a rien dans le Livre sacré qui ne s'accorde avec la doctrine des Six Livres canoniques (des Chinois) » (p. 72). La transmission de la doctrine du Livre sacré s'est faite depuis Adam : elle passe de Josué à Esdras : « à partir de ce moment, la Religion du premier maître brilla d'un nouvel éclat » (p. 63). Il est fait des allusions discrètes aux cérémonies de la Loi. Au jour d'expiation : « on se prive de toute nourriture et de toute boisson, gardant une grande abstinence pendant une journée entière, après quoi, avec vénération, on informe le Ciel de son repentir des fautes commises les jours passés, et du renouvellement vers le bien conçu au jour présent. Cela n'est-il pas le sens de cette sentence du saint homme, auteur du Livre des Changements, dans l'explication de la grande figure du diagramme *i*, quand il dit : « Le vent et le tonnerre s'unissent l'un à l'autre; en ce moment le sage en prend occasion pour se porter vers le bien qu'il a vu et pour corriger les fautes commises? » (p. 43). On n'est pas plus conciliant.

Le R. P. Tobar a discuté l'époque de l'entrée des Juifs en Chine. L'inscription de 1489 parle de la dynastie des *Song* (de 960 à 1278 ap. J.-C.). L'inscription de 1512 remonte aux *Han* (de 206 av. J.-C. à 221 ap. J.-C.). Enfin la dernière, de 1663, va jusqu'aux *Tcheou* (1122-249 av. J.-C.). L'auteur, peu sympathique à la dernière opinion, concilierait volontiers les deux premières en admettant deux colonies. Mais ne sommes-nous pas en présence de la tendance souvent constatée qui pousse à faire remonter de plus en plus haut l'origine d'une communauté? Comment les Juifs de K'ai-fong-fou étaient-ils mieux informés sur leurs origines en 1512 qu'en 1489?

On lira avec intérêt divers appendices sur le Pentateuque ou plutôt les Pentateuques de K'ai-fong, les autres livres sacrés des Juifs et un résumé de la doctrine des inscriptions.

La synagogue n'existe plus. Impuissants à la réparer, les Juifs ont jugé pratique d'en vendre les gros bois de charpente et les pierres de construction. Depuis, ils se fondent de plus en plus dans le milieu qui les environne et tendent à disparaître comme race après avoir perdu leur caractère religieux distinct.

Travaux allemands. — C'est une œuvre témoignant de patientes recherches et de minutieuses observations, que le Commentaire de l'Ecclésiaste que vient de publier M. v. Scholz (1). Ses travaux sur Tobie, Judith et Esther lui avaient fourni l'occasion d'étudier la littérature biblique des siècles immédiatement antérieurs à l'ère chrétienne. C'est de cette époque qu'il date aussi le livre de l'Ecclésiaste, se ralliant ainsi à une opinion qui gagne tous les jours du terrain, même dans les milieux les plus conservateurs. Après avoir passé en revue l'opinion des Pères et établi la distinction trop souvent oubliée entre tradition théologique et tradition historique, il rappelle que l'antiquité chrétienne entendait se prononcer sur la question de l'authenticité divine ou de l'inspiration des livres sacrés, mais que, tout en conservant par manière d'habitude certaines opinions juives, elle n'accordait à la question de l'authenticité humaine que la valeur que lui prêtait saint Grégoire le Grand, quand il disait du livre de Job : *Quis haec scripserit valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter creditur.* — Sch. croit donc que le livre de l'Ecclésiaste date d'une époque où l'on ne voyait plus dans le polythéisme un danger pour la foi religieuse d'Israël : cela nous ramènerait en deçà des

(1) *Kommentar über den Prediger* von Anton v. Scholz, Professor der Theologie an der Kgl. Universität Würzburg, in 8°, XXVIII-229 pp.; Leipzig, Woerl, 1901. M. 6.

prophètes. Et comme l'auteur de l'Eccl. a même dû connaître le livre d'Esther, postérieur aux Macchabées, il ne peut guère remonter au delà du Ier siècle avant Jésus-Christ. Le langage du livre actuel atteste une profonde influence araméenne; d'après Kaulen, les discours de l'Eccl. ont dû être placés dans la bouche de Salomon par un écrivain postexilien, à moins que le texte actuel ne soit une transcription d'un texte ancien en un langage plus moderne : or, cette dernière hypothèse est improbable, car alors l'Eccl. constituerait un fait exceptionnel dans le canon de l'Ancien Testament. Non pas qu'un livre écrit en un hébreu classique, p. ex. Joël, dût nécessairement être antérieur à l'exil, car on pouvait écrire en bon hébreu après l'exil, comme on peut écrire en bon latin aujourd'hui; mais le langage de l'Eccl. n'est pas un langage savant, c'est celui de l'époque à laquelle il est né. A l'appui de sa thèse Sch. cite un grand nombre de formes lexicales, grammaticales et stylistiques, qui prouvent qu'il ne s'agit pas, dans l'Eccl., d'aramaïsmes isolés, mais d'un langage imprégné d'une influence araméenne et par conséquent d'un âge récent. — Quant à la genèse du livre, Sch. émet l'hypothèse que l'écrit fondamental, dû à l'un des Chakamim, fut peu à peu développé par les gloses de l'interprétation publique et qu'il servit alors de base au travail du rédacteur définitif du livre canonique. Sans admettre les différents Q. de Siegfried, il accorde cependant que « beaucoup de mains travaillèrent à ce livre ». Mais rétablir l'ordre initial, déterminer ce qui est primitif et ce qui est secondaire, c'est une tâche que Sch. n'entreprend qu'avec une certaine réserve. Les essais tentés jusqu'ici en ce sens ont régulièrement abouti à des résultats opposés ou pour le moins très divergents et n'ont trouvé que peu de suffrages : il n'y a à cela rien d'étonnant, puisqu'il y a scission profonde sur la question préliminaire du sens et de la tendance du livre! Est-il orthodoxe, est-il pharisien conservateur ou sadducéen sceptique? est-il optimiste ou pessimiste? Sch. applique à l'Eccl. la méthode d'interprétation qu'il a suivie dans ses commentaires de Tobie, Judith et Esther. Il nie que l'Eccl. contienne des problèmes et des discussions philosophiques; il croit que le vrai sens du livre n'est pas le sens littéral, mais que le langage choisi par ses auteurs est un langage figuré, prophétique ou apocalyptique, que par conséquent le livre ne peut être compris qu'à l'aide de l'interprétation allégorique, la seule conforme aux intentions des auteurs. Ainsi « manger, boire, se réjouir » ne sont que des synonymes de « piété, crainte de Dieu, sagesse» ; de même « sagesse » et « peines du pauvre » sont des équivalents de « joie ». Le terme הבל, « souffle, vanité », ne signifie pas autre chose que « le jugement eschatologique » (pp. VII-X), etc.

Il est à prévoir que, malgré les qualités réelles de ce commentaire, rempli de renvois presque innombrables aux autres livres bibliques, aux LXX, aux anciens commentateurs juifs et chrétiens, malgré les preuves d'un travail de bénédictin, malgré l'érudition brillante de son auteur, la méthode herméneutique adoptée ici trouvera plus de contradicteurs que d'adhérents.

Les additions grecques de Daniel et leur autorité canonique (1) forment un chapitre intéressant de l'histoire du Canon de l'Ancien Testament. Dans une histoire générale il faut se contenter de noter que tel Père a connu le cantique des trois enfants, Susanne, l'histoire de Bel. Le mérite et la valeur de l'ouvrage du Dr Caspar Julius est d'avoir relevé avec beaucoup de scrupule et classé par époques et aussi par régions

(1) *Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung. Biblische Studien*, VI, 3, 4; XII-184 p.; Fribourg (Bade), Herder, 1901.

ecclésiastiques et par écoles le plus grand nombre possible de témoignages depuis l'âge apostolique jusqu'au temps du Concile de Trente. C'est un recueil bien ordonné de toutes ces pièces qu'on trouverait difficilement réunies ailleurs; l'auteur s'est livré à un travail de dépouillement assez ingrat, mais utile. Il est intéressant de marquer aussi, comme il le fait, les diverses nuances d'appréciation que l'on peut rencontrer chez les Pères au sujet des deutérocanoniques; tantôt c'est une acceptation complète : l'un de nos trois fragments est canonique et attribué à Daniel, tantôt un Père le cite comme Écriture sans qu'on puisse savoir s'il l'a lu dans Daniel ou s'il l'a connu comme un morceau séparé, tantôt on ne lui reconnaît qu'une valeur d'édification. En résumé les fragments sont reçus universellement; s'il leur est fait opposition, c'est d'un point de vue scientifique et non de celui de la tradition ecclésiastique. L'absence des fragments dans la Pechittâ ne prouve rien de plus que la thèse soutenue au début de son travail par le Dr Julius : l'origine grecque des fragments. L'auteur mentionne aussi les représentations figurées de la fournaise et de Susanne; peut-être aurait-il pu mettre un peu plus en relief l'usage du Cantique dans le chant liturgique.

L'étude du Dr Jakob Royer est une œuvre plus personnelle (1). L'auteur y aborde le difficile problème de la *valeur du livre de Job au point de vue eschatologique* en le comparant aux livres prophétiques préexiliens, et je ne sache pas — mais en cette matière si ardue ce ne peut être un reproche — qu'il lui donne une solution plus définitive que celles qui ont été apportées jusqu'ici. Les deux premiers tiers du livre sont employés par l'auteur à exposer quelques principes qui l'ont guidé, à exprimer quelques conclusions reçues et à dater le poème biblique en relevant les ressemblances qui le rapprochent, les différences doctrinales qui le distinguent des autres livres du canon : il proclame que la foi est moins intéressée qu'on ne pense généralement à l'exégèse des opinions exprimées dans le livre de Job; l'espérance en une autre vie n'ayant pas pris en Israël une place aussi considérable que sous la Nouvelle Loi, il suffira de découvrir ici une ombre des biens à venir, selon l'expression de l'Épître aux Hébreux : ce sera l'idée de l'immortalité, amenée par celle de Dieu, puis les idées de jugement, de délivrance et par suite de rémission des péchés. Mais est-il nécessaire de les trouver toutes à l'époque où a été composé le livre de Job?

Pour le Dr Royer cette époque est celle de l'exil : une étude comparative l'a amené à cette conclusion que notre poème est antérieur à Ézéchiel, mais postérieur à Isaïe (au deutéro-Isaïe comme au proto-Isaïe), à Jérémie et aux Lamentations. Ces préliminaires posés, nous arrivons à l'étude interne, à l'analyse du livre de Job; le prologue et l'épilogue écrits en prose sont considérés comme étrangers au reste du poème parce qu'ainsi encadrée, la solution de l'angoissante question débattue entre Job et ses amis perd sa valeur d'enseignement ayant une portée générale. Dès lors, bien qu'il avoue que le but de l'auteur sacré est plus parénétique que didactique, le commentateur est entraîné à trouver dans le livre de Job des réponses fermes à des questions que lui-même y introduit ou qui pour le moins n'ont pas encore la netteté qu'il leur donne. C'est ainsi qu'il y aperçoit au schéol une distinction entre les justes et les méchants; les premiers y reçoivent une sorte de justification et sont réconciliés avec Dieu, qui leur donne le bonheur. 19 23-27 enseigne la résurrection non pas à la vérité de tous les morts, mais de Job et de ceux qui lui ressem-

(1) *Die Eschatologie des Buches Job unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Biblische Studien*, VI, 5; VIII-156 p.; Fribourg (Bade), Herder, 1901.

blent par la pénitence et la résignation; quant au terme de go'el, il a la même signification dans ce passage que dans Isaïe : ce n'est pas seulement le vengeur, c'est aussi le sauveur. Il semble bien que l'auteur du poème ou, si l'on veut, l'écrivain postérieur qui a écrit l'épilogue et qui nous raconte que Dieu rendit à Job une grande abondance de biens terrestres pour le récompenser, n'avait pas aussi exclusivement en vue que le Dr Royer les récompenses éternelles.

Les découvertes de documents concernant l'ancienne littérature chrétienne faites au cours du siècle dernier ont permis de pénétrer fort avant dans l'intelligence de la vie intérieure des premières générations et il est devenu possible d'ordonner dans des monographies les conclusions théologiques et historiques qui découlent de l'étude de ces textes. Le sujet de la prière devait attirer après plusieurs autres une âme aussi éprise de l'ancien idéal que celle de M. von der Goltz. Dans ce travail sur *la prière dans la chrétienté primitive* (1), le pasteur de Deyelsdorf a voulu faire non pas tant une étude de critique littéraire, d'archéologie ou d'histoire du dogme, qu'une étude de la prière comme « expression de la vie religieuse intérieure qui a sa source en Jésus-Christ, qu'elle soit celle d'un individu ou celle de la communauté »; et sans vouloir considérer même un instant les prières adressées au vrai Dieu sous l'ancienne Loi, il commence avec « cette prière qui est en même temps la source, le modèle et la norme de toute prière chrétienne, celle de Jésus-Christ, notre Sauveur ». Aussi bien, selon l'auteur, la prière « qui est la puissante manifestation vitale de la religion a été dégagée par Jésus de toute entrave cultuelle et rituelle ». C'est, chez lui, un entretien de l'homme avec son Dieu, qui jaillit du besoin qu'il a d'entrer en commerce intime avec lui, et où le Fils parle avec confiance à son Père céleste de tout ce qui emplit son cœur, surtout des affaires de sa mission. Dans cette prière, Jésus apprend — comme l'a retenu l'Épître aux Hébreux, malgré sa christologie fort développée — à conformer sa volonté à celle de son Père : il y puise l'assurance pour le présent, la confiance pour l'avenir. Jésus ne s'est pas contenté de prier, il a enseigné à prier; Matthieu, Luc, la Didachè nous ont conservé le texte du Pater, et les différences de rédaction qui s'y rencontrent nous indiquent assez que le Christ n'a pas voulu livrer une formule à répéter, mais nous faire savoir dans quel esprit nous devons prier, cet « esprit d'adoption par lequel nous crions Abba, Père ».

« Une vie de prière aussi pure et aussi foncièrement harmonieuse n'était naturellement possible que pour Jésus, le Fils de Dieu. » Déjà avec saint-Paul commence une sorte de décadence qui va aboutir, au IVe siècle, à des formules extérieures. Il paraît que nous ne pouvons plus être dispensés de ces lamentations sur la décadence du christianisme dès le temps de saint Paul. Cependant M. von der Goltz reconnaît les nécessités de la nature humaine. Il constate que si les prières des premiers chrétiens sont adressées au Père au nom du Seigneur Jésus, certaines aussi sont des entretiens avec Jésus, alors que Jésus n'a enseigné à adresser ses prières qu'au Père et n'a jamais réclamé pour lui cet honneur; si c'est là un affaiblissement de l'intimité immédiate qu'il voulait avec Dieu, c'est pourtant « cette intervention de la personne de Jésus comme un facteur indispensable dans le commerce du cœur humain avec Dieu qui a assuré la pénétration de l'esprit du Christ dans la vie chrétienne ». Enfin, il veut bien concéder que Dieu, qui peut changer des pierres en pain, peut exaucer des prières « puériles et sottes »; que le peuple grec tire tout le bien qu'il peut de sa

(1) *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, eine geschichtliche Untersuchung von Eduard Freiherrn von der Goltz; in-8°, XV-1368 p. Leipzig, Hinrichs, 1901.

liturgie si riche et pourtant si peu spirituelle et que les catholiques puisent beaucoup dans ce qui n'est qu'un vide fatras pour les protestants.

Il ne faut pas croire cependant que cette théologie protestante enlève sa valeur objective au livre de M. von der Goltz. La prière de saint Paul y est fort bien analysée, la marque de sa personnalité et le soin qu'il eut de réunir les chrétiens entre eux par la prière, relevés très justement. L'auteur examine ensuite avec grand soin les diverses formes que revêt la prière au cours de son développement, de sa floraison, pour répondre aux divers sentiments du cœur humain, pour exprimer à Dieu sa soumission, ses besoins, sa joie, sa reconnaissance, pour envahir la vie tout entière à tout instant. Il les étudie chez les Pères apostoliques, dans les recueils liturgiques, dans les premiers écrits théologiques aussi bien que dans la littérature populaire, dans les actes apocryphes des Apôtres, dans ceux des martyrs et aussi dans les inscriptions des catacombes. Il note très finement l'esprit différent qui distingue les traités des Alexandrins de ceux des Africains. Clément et Origène traitent pour un cercle restreint de chrétiens choisis des problèmes philosophiques qu'ignore l'Occident ; le but de Tertullien et de Cyprien est tout autre : en expliquant le Pater, ils cherchent à donner un certain nombre de règles pratiques, à la portée de tout chrétien, pour le diriger dans sa piété, lui enseigner une discipline intérieure et extérieure. Un appendice indique les divers endroits du Nouveau Testament où se lisent les prières étudiées dans l'ouvrage et donne le texte d'un certain nombre d'autres tirées de la Didachè, des Constitutions apostoliques ou des actes apocryphes.

Dans les *Beiträge zur Assyriologie* (vol. IV, fasc. 3, 1901) les travaux suivants : Knudtzon (J. A.), *Weitere Studien zu den El-Amarna Tafeln;* Lindl (Ernest), *Die Datenliste der ersten Dynastie von Babylon;* Delitzsch (Friedrich), *Randbemerkungen zu Lindl's Abhandlung;* Knudtzon (J. A.), *Nachträge und Berichtigungen zu « Weitere Studien zu den El-Amarna Tafeln »*; Meissner (Bruno), *Falkenjagden bei den Babyloniern und Assyrern.* On s'était souvent étonné que les tablettes d'el-Amarna qui renseignent si bien sur l'état du pays de Canaan, ne mentionnent jamais le nom de Baʿal, si connu comme nom divin, soit par la Bible, soit par les inscriptions phéniciennes. M. Knudtzon pense qu'il faut probablement lire Baʿal le dieu IM. C'est le dieu qu'on lisait Ramman, qu'on lit aujourd'hui Hadad, et que la plupart considèrent comme d'origine occidentale. M. Knudtzon s'appuie sur certaines orthographes (1) et retrouve les noms *Baʿaluia, Pu-baʿal, Mu-ut-baʿal, Baʿlu-mi-ir, Šipti-Baʿal,* ce dernier dans la tablette de Tell el-Ḥesy. — M. Lindl étudie la dynastie de Hammurabi année par année d'après une liste de Constantinople qui d'ailleurs ne coïncide pas très bien pour les temps de règne avec la liste royale (Hammurabi par exemple 43 ans au lieu de 55 ans). — M. Meissner retrouve la chasse aux faucons dans divers textes de la bibliothèque d'Assourbanipal.

Rien ne marque mieux que la prière de quelle nature sont les rapports entre Dieu et l'homme. C'est dans cette pensée que M. Köberle a étudié sur quels motifs les Israélites fondaient leur *foi dans l'efficacité de la prière* (2). Trois époques doivent être distinguées : les origines, le prophétisme, les temps après l'exil. Depuis W. Robertson Smith, nous sommes habitués à entendre dire que pour les Israélites Iahvé était un

(1) Dans AN-IM-LU-*ia*, LU ne serait pas partie de l'idéogramme, mais complément phonétique suggérant la lecture *Baʿaluia.*

(2) *Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Testament* von Lic. Justus Köberle, in-8° de 30 pp. Erlangen, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1901.

dieu national donné à Israël par la nature. Uni aux siens par le sang, il ne pouvait songer sérieusement à les abandonner. Il n'était donc guère utile de le prier. On dirait que c'est à ces vues que M. Köberle a voulu répondre. Ce que nous lisons de la prière dans les plus anciens écrits n'est pas conciliable avec la théorie des relations physiques et nécessaires entre Iahvé et son peuple; on y reconnaît plutôt un degré assez élevé de conscience morale et religieuse. Si le fidèle espère d'être exaucé, c'est en grande partie pour les motifs historiques des bienfaits antérieurs de Dieu. Si on craignait de n'être pas exaucé, c'est qu'on se sentait en faute. Peut-être les partisans de l'école naturaliste ne reconnaîtront-ils pas toujours une haute antiquité aux textes allégués (par ex. I Reg. 3 5 ss.).

On lira avec intérêt une conférence du même auteur sur la culture intellectuelle des Sémites (1).

Travaux anglais. — La *Bibliographie théologique et sémitique pour l'année 1900* publiée par M. W. Muss-Arnolt (2) est un catalogue précis, méthodique et relativement complet des livres ou articles de revues parus l'an dernier dans le domaine indiqué. C'est un catalogue seulement, par où le recueil se distingue des publications allemandes analogues — le *Theologischer Jahresbericht* par exemple — qui analysent les ouvrages d'une manière succincte et parfois les apprécient. M. Muss-Arnolt, travaillant à lui seul, ne pouvait affronter ce labeur gigantesque, auquel suffit à peine la collaboration de nombreux spécialistes. Le caractère de son œuvre n'en demeure pas moins pratique. En classant sous des rubriques bien choisies et sagement ordonnées les titres des travaux récents, il a mis à portée de tous les théologiens et sémitisants le moyen de s'orienter rapidement dans leurs recherches. Or on sait de quelle utilité est aujourd'hui un guide de cette nature dans le développement incessant de l'activité intellectuelle. Sous chaque titre on trouve d'abord la série des livres et brochures, avec indication du volume, du nombre d'illustrations, de la librairie et du prix; suit la série des articles, avec les références nécessaires : le tout très clair, malgré l'entassement des chiffres et des sigles, et d'une élégante disposition.

M. Burkitt aborde de nouveau la question des différentes versions syriaques de l'Évangile (3). La *Pechittâ* est, d'après lui, la version faite par Rabboula, évêque d'Édesse (411-435). A cela on oppose l'autorité de saint Éphrem. Le grand docteur syrien aurait cité l'Évangile d'après la Pechittâ. C'est donc toujours à saint Éphrem qu'il en faut revenir; mais du saint Éphrem de l'édition romaine, M. Burkitt en appelle au saint Éphrem des œuvres authentiques et des manuscrits. Il s'est donc imposé un double travail : déterminer les œuvres authentiques de saint Éphrem, et noter les citations de l'Évangile que contiennent ces œuvres, soit dans l'édition romaine, soit dans les morceaux publiés par Overbeck, Bickell et Lamy. S'il s'agit de l'édition romaine, M. Burkitt a des exemples de citations que les éditeurs ont changées pour les conformer à la Pechittâ, devenue la Vulgate syriaque, et le fait n'a rien d'anormal de la part d'éditeurs orientaux; les anciens manuscrits et celui-là même qu'ont suivi les éditeurs en fournissent la preuve. Le résultat de l'enquête est que, sur quarante-huit passages, saint Éphrem coïncide huit fois avec la Pechittâ contre les manuscrits de Cureton et du Sinaï, sans que M. Burkitt consente

(1) *Die Geistige Kultur der semitischen Völker*, in-16 de 50 pp.; même librairie, même année.

(2) *Theolog. and semit. Literature for...* 1900; in-8°, 108 pp.; Chicago, Univ. Press, 1901.

(3) *S. Ephraim's quotations from the Gospel*, collected and arranged by F. Crawford Burkitt. M. A. Cambridge, 1901. (*Texts and Studies*, VII, 2.)

à en conclure l'usage de la Pechittâ. Par contre, saint Éphrem est au moins trois fois plus souvent avec Cureton et Sinaï contre la Pechittâ, dans des cas extrêmement caractéristiques. Et pourtant saint Éphrem n'est pas assez d'accord avec les deux représentants de l'ancienne version syriaque pour qu'on suppose qu'il les a suivis ; il s'attachait plutôt au *Diatessaron*. Jusqu'à ce moment l'argument est négatif. Mais si saint Éphrem n'a pas connu la Pechittâ, il y a tout lieu de croire qu'elle lui est postérieure et nous pouvons dès lors donner toute sa valeur au témoignage du biographe de Rabboula : « par la sagesse de Dieu qui était en lui, il traduisit le Nouveau Testament du grec en syriaque, à cause des changements qu'il contenait, exactement tel qu'il était (1) ». — Nous devons reconnaître pour notre part que la thèse de M. Burkitt offre toutes les vraisemblances. Ne pouvant entreprendre le travail que M. Burkitt a si parfaitement mené à bonne fin, nous avions suggéré à un de nos jeunes savants d'essayer la démonstration de cette thèse : la Pechittâ œuvre de Rabboula. Depuis la découverte du ms. du Sinaï, on ne peut guère conserver de doute sur le caractère réciproque des deux versions : l'une, Sinaï-Cureton, est à la Pechittâ ce que sont les anciennes latines par rapport à la Vulgate (2). Il s'agit de savoir de quand date la Vulgate syrienne. Si elle n'est pas antérieure à saint Éphrem, elle ne peut être attribuée qu'à Rabboula. Nous avons ici une attestation contemporaine formelle, très bien encadrée dans la situation générale. Depuis longtemps nous avons attiré l'attention sur l'importance exceptionnelle de Rabboula dans l'Église d'Édesse (3). Son épiscopat de vingt-quatre ans et trois mois fut admirablement rempli. On pourrait objecter à M. Burkitt que Rabboula fut un adversaire acharné de Nestorius et par suite des Antiochiens; comment aurait-il eu la pensée d'emprunter à Antioche sa recension du N. T.? On pourrait ajouter que la séparation menaçait dès lors l'Église syrienne. Ibas prit le contre-pied de son prédécesseur; la traduction de Rabboula pouvait-elle avoir déjà tant d'empire? — Mais M. Burkitt répond d'avance à ces difficultés en plaçant la traduction de Rabboula peu après le début de son épiscopat et c'est en effet le premier acte épiscopal que mentionne le biographe. Nous serions même tenté de remonter un peu plus haut. Est-il vraisemblable que Rabboula ait pu se livrer à un travail de cabinet dès la première année d'un épiscopat qui fut étonnamment actif? Nous penserions volontiers que la traduction était déjà prête. Dans le cours de sa vie monastique « son unique occupation était la prière continuelle, l'office des psaumes et la lecture des Écritures ». Devenu évêque, Rabboula a pu dès lors promulguer et même imposer sa traduction. On lit en effet dans les constitutions et préceptes aux prêtres et aux réguliers de Mar Rabboula, évêque d'Édesse : « Les prêtres et les diacres auront soin que dans toutes les églises on possède et on lise l'évangile des distincts (4) ». Le but de Rabboula dans sa traduction étant de rétablir l'unité de texte, il a dû viser la même unité dans le service liturgique et naturellement répandre sa propre version qu'il jugeait plus exacte. Elle a pu prendre dès lors de solides racines et, comme elle répondait au texte d'Antioche, Ibas n'avait aucune raison de revenir là-dessus.

La conclusion de M. Burkitt paraîtra dure à ceux qui jugent du bon esprit de vieillir autant que possible les textes officiels. La Pechittâ du second siècle était si vénérable! Mais au point de vue romain on peut aussi se demander pourquoi l'Église syrienne aurait devancé celle de Rome dans la tentative de réviser et d'unifier les Écritures?

(1) Overbeck, p. 172.
(2) *RB.* 1895, p. 401-411.
(3) *La science catholique*, 15 septembre 1888 : *Un évêque syrien du* V^e^ *siècle*.
(4) C'est-à-dire chaque évangile distinct et non dans la concordance du Diatessaron.

Rabboula, attaché comme saint Jérôme aux souvenirs littéraires du paganisme, a fait pénitence dans les mêmes déserts; ne peut il avoir eu la pensée d'imiter l'illustre vieillard qu'il a pu rencontrer dans son pèlerinage à Jérusalem?

L.

L'histoire primitive de la Babylonie a donné lieu récemment à de vives controverses. M. Radau a publié diligemment tous les textes qui y sont relatifs en les classant et en les commentant (1). L'auteur prend résolument parti contre l'hypothèse de Lehmann et maintient pour Naram-Sin la date de 3750 av. J.-C. d'après le renseignement de Nabonide. Avant ce prince, vers 4500, un roi de Kengi ouvre la liste. Son nom de Enšag Kušanna signifie : « sage est le seigneur du ciel ». Tout en se plaçant résolument sur le terrain sumérien quant à la langue, M. Radau s'abstient sagement de faire intervenir ici des Sumériens en chair et en os. Les Sémites auraient envahi la Babylonie vers 5000 av. J.-C., et tous les rois connus seraient Sémites. Ces Sémites ne sont pas venus du nord mais du sud. Ceux qui restèrent dans le sud de la Babylonie adoptèrent d'abord la langue sumérienne; à mesure qu'ils remontaient vers le nord, ils gardaient plus fidèlement leur propre langue tout en se servant de l'écriture sumérienne. Et la raison, c'est que les Sémites du nord n'auraient pas pu emprunter l'écriture sumérienne s'ils n'avaient passé au sud où avaient jadis habité les Sumériens. M. Halévy n'a pas manqué de répondre à M. Radau dans la *Revue sémitique*. D'autres jugent plus prudent de ne pas s'engager dans une voie qui est en ce moment sans issue; heureusement on peut, sans être fixé sur la question sumérienne, profiter des documents de M. Radau, enrichis de notes très utiles. Une dissertation sur le nom des mois offre un intérêt spécial aux biblistes.

Travaux italiens. — Nel 2° quarto del sec. IX il celebre Floro diacono di Lione eseguiva ad istanza di S. Eldrado abbate della Novalesa una revisione accurata del Salterio *iuxta regulam veritatis*. Egli prese adunque il Salterio in uso dei LXX, lo confrontò con ciò che ora diremmo *Psalterium Hieronymi secundum Hebraeos*, fissandosi particolarmente sui più e sui meno del testo; e poichè non era tranquillo sulla conservazione della *hebraicha translatio, etiam hebraicum ipsum et volumen et lectorem adhibui* (così egli). Per tale modo egli potè riporre obeli ed aste rischi ai propri luoghi, togliere errori di lezione ecc.

Tale lavoro, naturalmente, gli costò molto tempo e molta fatica; e lo si capisce anche dalla premura e dall' affetto, con cui egli minutamente insegna e si raccomanda di ricopiare fedelmente ed elegantemente il libro, in guisa che *liber ille novicius honestate ac decore et utilitate sui et librarium exerceat et lectorem erudiat, et pascat animos et oblectet aspectus*. Fu esaudito l'ottimo Floro? Non lo sappiamo nè sarà così facile saperlo, fin tanto che non s' istituisca una speciale ricerca per riconoscere se e quali dei salteri latini coi segni diacritici provengono dalla recensione di Floro. I documenti, di cui tosto diremo, potranno servire d' indizio, ma non sono una prova sicura, facile essendo che abbiano avuto su per giù la stessa sorte dei prologhi e capitoli biblici trapassati a testi ben diversi da quelli per cui e su cui furono composti. E ciò è tanto vero, che in un manoscritto almeno, veduto dallo scrivente, v' è la lettera di Floro, ma mancano affatto obeli ed asterischi.

Checchè sia della sorvivenza della opera di Floro, restano però ancora e il carme e la lettera, in cui il critico poeta rendeva ragione dei principii seguiti nella recensione

(1) *Early Babylonian history down to the end of the fourth dynasty of Ur*, by Rev. Hugo Radau. 4° de XX-452 pp. New-York, Oxford University Press American branch, 1900.

ed inculcava l' esattezza delle copie, che Eldrado intendeva di farne. Questo carme e questa lettera sembrano poco conosciuti, anche dai cultori di studî biblici; ed è per ciò che mi sono permesso di discorrerne alquanto a lungo nell' annunzio della nuova edizione non ha guari pubblicata. È questa dovuta alle cure quasi incredibilmente minuziose del ch. Cte Carlo Cipolla professore della R^a^ Università di Torino, il quale coll' aiuto di qualche codice prima sconosciuto è riuscito a superare l' edizione precedente del Dümmler nei *Monumenta Germaniae histor.*, serie in-4°, *Epistolae* V 340-343; *Poetæ medii ævi* II, 549-550. Il ch. Conte ha eseguito tutto ciò in un' opera, dove un biblista avrebbe potuto appena sognare di rinvenire un materiale proprio; vale a dire nei *Monumenta Novalicensia vetustiora* II (Roma, 1901) 206-221. Ivi ripubblica in edizione critica il famoso *Chronicon Novaliciense;* e siccome in una parte perduta d' esso, cioè nel l. IV, contenevasi secondo l' antico indice : *V. Rescriptum Flori ad beatum Elderadum. VI Item Florus ad eundem abbatem*, ha ivi giustamente riposto la lettera e il carme, sebbene pervenutici per tutt' altra via, colmando così una lacuna considerevole del *Chronicon*. Un terzo manoscritto della lettera è stato rinvenuto dappoi, e l' illustre Professore stesso non tarderà a darcene la notizia e le varianti.

PS. — Nell' ultimo quaderno ora uscito della *Bibliothèque de l'École des Chartes* LXII (1901) 375-376 il ch. D. M. Ferotin ripubblica il carme di Floro da un salterio dell' a. 1055, conservato all' università di Compostella sotto il numero 1. Il testo ha più guasti, e il titolo *Florus Ysidoro abbati* ha tratto fuori di strada il valente editore, il quale ha pensato senza esitanza alcuna a S. Isidoro di Siviglia e ha tirato parecchie importanti conseguenze, che di fronte alla verità cadono di per se. La cosa ad ogni modo andava segnalata subito, perchè non avesse corso.

G. Mercati.

Palestine. — La légende Βητομαρσεα ἡ καὶ Μαιοῦμας accompagne dans la carte-mosaïque de Mâdabâ une localité moabite pourvue d'arbres et d'eau. Aucune identification satisfaisante n'avait été proposée jusqu'ici. Aussi bien le premier nom, inconnu à la topologie biblique, n'était guère éclairci par l'appellation grecque. On sait en effet que *Mayoumas,* après avoir désigné les ports de la côte philistine, était devenu le nom d'une fête licencieuse célébrée surtout dans les villes maritimes; la présence d'un Mayoumas non loin de Kérak sur le plateau du Belqâ était donc une énigme : M. Ad. Büchler en propose une solution ingénieuse (*Rev. ét. juiv.*, janv. 1901, p. 125 ss.). Dans la littérature talmudico-midrachique « Mayoumas est la traduction de מִרְזַח » et désigne un rendez-vous de fête voluptueuse (1). Or un midrasch raconte ainsi la fornication des Israélites avec les filles de Moab et leur prostitution au culte de Baal-Peʿor, Num. 25 1 ss. : on les avait invités à des réjouissances, *marziḥim,* où ils furent séduits. Ainsi s'expliquerait, pense M. B., que Beth-Marzéaḥ et son équivalent Mayoumas soient devenus le nom propre du lieu qui fut le théâtre de cet événement. Israël campait alors à Sittim, au pied du Nébo, mais la localisation avait pu se déplacer quelque peu au moment où le mosaïste l'empruntait aux sources rabbiniques, sinon directement au moins par l'intermédiaire des premiers docteurs de l'Eglise, très versés dans la connaissance des choses juives.

(1) Cf. *Rec. d'arch. or.*, III, 28 s. où M. Cl.-Ganneau avait déjà déterminé ce sens pour מרזח dans des inscr. phéniciennes.

M. Clermont-Ganneau s'est rallié à ces vues (*Rec. d'arch. or.*, IV, 276), tout en se réservant de revenir plus en détail sur la question. Car la théorie de Büchler, heureuse dans l'ensemble, laisse place à quelques difficultés. D'après les passages agadistes cités, les *marzihîm* où forniquèrent les Israélites avaient été organisés par les Ammonites et les Moabites entre Beth ha-Yesimoth et *la montagne de neige;* or si B. a judicieusement écarté toute velléité d'identifier טור תלגא avec l'Hermon — ainsi nommé d'habitude par les documents juifs —, il n'a point expliqué la leçon assez singulière. D'autre part et malgré son assertion, le Βητομαρσεα de la carte situé dans le rayon de Kérak n'est guère en harmonie avec le Pe'or traditionnel — « en face de Jéricho, à six (1) milles au-dessus de Livias » (*Onomast.* 233 79), ce qui conduit vers le Ṣiâgha —, ni avec Beth ha-Yesimoth, également « en face de Jéricho à dix milles au sud, près de la mer Morte » (*op. c.* 233 81), ce qui doit désigner *'Aïn es-Suweimeh.* En formulant de son côté ces difficultés dans le *Quart. Statement*, oct. 1901, p. 369 ss., M. Cl.-Ganneau a proposé en même temps de les résoudre d'une façon très suggestive. טור תלגא lui paraîtrait devoir être lu טור פסגא ; la correction, assez paléographique, aurait l'avantage de nous ramener en plein sur le terrain de l'épisode. Quant au déplacement du Mayoumas, la chose devrait peut-être s'expliquer par la répugnance de la légende locale à accepter le voisinage d'un souvenir scandaleux, et par son désir d'en exonérer la région de Mâdabâ en reportant plus au sud ce point mal famé. Il est curieux de constater qu'à l'époque d'Esthori ben Mosé ha-Parkhi, vers 1314, la tradition locale considérait Kérak comme étant le « *hill-point* du Pisgah, c'est-à-dire de Moab ». On ne saurait contester la justesse et la pénétration des vues du savant professeur sur la question. Mais voici un fait curieux en vue d'identifier la « montagne de neige ». Dans la bouche des gens du pays, la montagne au flanc de laquelle est adossé Kérak s'appelle Djébel *eth-Thelâdjeh,* جبل الثلاجة, équivalent assez satisfaisant de טור תלגא. D'une altitude à peine supérieure à celle des montagnes qui lui font face au nord du ravin, ce sommet est plus exposé au vent froid de l'orient (شرقية); et tandis qu'aux alentours la neige, fréquente en hiver à Kérak, dure tout au plus quelques jours, là elle se conserve souvent plusieurs semaines; d'où le nom. Ce renseignement, dû à l'obligeance de Dom Antoine Abdrabo, missionnaire latin à Kérak, m'a paru digne à tout le moins d'une mention. Serait-il impossible que l'existence de la désignation moderne de la montagne voisine de Kérak remontât aussi haut que l'époque où était composé le *Sifrè?* En tout cas l'explication de M. Cl.-Ganneau demeurant valable pour le rejet des lieux mal famés en dehors de la région de Mâdabâ, il n'y aurait plus besoin de modifier la teneur du document.

Le P. Germer-Durand vient de publier dans les *Échos d'Orient*, oct. 1901, p. 11 ss., les résultats épigraphiques d'un voyage d'études en Samarie et autour du lac de Tibériade. Nous en extrayons les passages suivants : A Fîk (Djôlân), « une épitaphe grecque de légionnaire : Οὐαλ(έριος) Μάρκος | οὐετρ(ανος) ἀπὸ ἱππικ(οῦ) | λεγ(ιῶνος) ς' $\overline{\text{οὸ}}$ [ζήσας]... L'inscription est gravée... sur un bloc de basalte relevé en bossage. Elle est enclavée dans le mur d'une maison, en haut du village, près d'un cimetière ». A Beisân : « Des fouilles pratiquées dans les tombeaux qui entourent les ruines de Scythopolis ont mis à jour un certain nombre de bustes en pierre qui étaient placés

(1) D'après l'éd. de Lagarde *Onomastica sacra ;* dans Büchler : *dix milles*, et Cl.-Ganneau, qui dit aussi 10 milles, s'en est rapporté probablement à Büchler.

dans des niches à l'intérieur des chambres sépulcrales. Ces bustes, quoique séparés de la roche contre laquelle ils étaient appliqués, sont travaillés comme des bas-reliefs : la partie antérieure seule est sculptée... la facture en est souvent assez primitive... Ils ont pourtant quelque analogie avec les bas-reliefs des sépultures de Palmyre ». Deux similigravures reproduisent un buste d'homme qui porte « des traces de coloris sur les lèvres, dans les cheveux, la barbe et sur les habits », et un buste de femme malheureusement décapité mais avec « un nom inscrit sur la poitrine : Ιμμιδους. Il est écrit en grec, mais il a une physionomie étrangère, probablement sémitique ». Dans Wadd. n° 1841c, « on rencontre la forme latine *Ummidius* qui semble représenter en latin le même nom ». Sur la voie romaine de Naplouse à Beisan le P. Germer-Durand a découvert plusieurs nouveaux milliaires dont quelques-uns avec inscription. Au 14e mille, près de Teyâṣir, où le P. Séjourné avait trouvé un premier texte (*RB.* 1895, p. 617) au nom de Constantin, il a relevé sur des tronçons « déterrés au même point de la route... deux fragments d'inscriptions se rapportant, l'un à Septime Sévère, l'autre à Maximin » : *Im(peratori) Caesari* | *L(ucio) Septim(io)* [*Se*]*vero* | *Pertinaci aug(usto) Ara*[*bico*]... et *Imp(eratori) Caes(ari)* | *C(aio) Julio Vero* | *Maximino, pio,* | *fel(ici), aug(usto), et* | *C(aio) Julio Vero...* [*Maximo nobilissimo Caesari...*]. Le 15e m. est anépigraphe. Au 16e m. deux colonnes dont l'une porte quelques débris de lettres d'où « il est impossible de rien tirer. Les nos 17 et 19 n'ont pu être trouvés; 18 a quatre colonnes : sur l'une « le chiffre XVIII en grandes lettres latines ». « XXe mille. Six colonnes, dont une porte une longue inscription » : — [*Imperatori Caesari Caio Julio Vero Maximino, pio,*] *fel(ici), au(gusto)* | [*Ger*]*manico. Max(imo)* | [*et Caio J*]*ul*[*i*]*o* [*Vero*] | *Maximo* | *nobilissimo* | *Caes(ari) fil(io) ejus* [*Germanico, Maximo...*] | Ἀπὸ Φλ(αουίας Νέας Πό|λεως μέχρι |ὧδε |Μ(ίλια | Κ̄. Au 21e m. encore six col. et un texte mutilé : *Imp(eratori)* | *Caes(ari)* | *Julio Maximi*|*no, p*[*io...* « Sur une autre colonne, on distingue plusieurs lignes d'écriture très usées. J'en avais pris dans le temps un estampage, et j'avais essayé d'en tirer quelque chose (*Cosmos*, n° 495, p. 499; *RB.* 1895, p. 72), mais un nouvel examen et de la pierre et de l'estampage m'oblige à déclarer que ce que j'ai proposé reste très douteux ». Au delà du 21e m. commence la plaine, où on ne retrouve aucune borne, car on sait qu'elles « ne sont guère restées que dans les endroits accidentés où le transport des colonnes était difficile ». Un des élèves du P. Germer-Durand, le P. Privat, a découvert « un groupe isolé de milliaires... sur la route de Naplouse à Djennin, à quelques minutes au sud du village de Kabatieh. Il y a les débris de trois colonnes au moins, et sur un fragment on lit en grandes lettres de forme cursive : *Im*[*p*](*erator*) *Caes(ar)*| *Trajan(us)* | *Hadria(nus)*... : repère intéressant pour retrouver le tracé d'une voie qui allait sans doute de Naplouse à Ptolémaïs ».

Dans ce même numéro, p. 47 ss., le P. S. Pétridès formule quelques remarques au sujet des lampes chrétiennes à inscr. publiées ici par M. Clermont-Ganneau (*RB.* 1898, p. 485 ss.). Καλή dans ces épigraphes serait « une véritable réclame d'industriel » avertissant le client qu'on lui vend de la bonne marchandise. La formule Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι ne se trouverait pas dans la messe de saint Basile mais dans la *liturgie des présanctifiés*, la seule usitée en Carême chez les Grecs. Enfin les *lychnaria* n'auraient pas de relation avec le feu sacré, « elles symbolisent seulement la lumière éternelle de la béatitude céleste, ou même, si l'on veut, simplement la résurrection ».

En janvier 1900 le P. Séjourné publiait ici une curieuse mosaïque relevée par le P. Delau à *el-Ḥoṣn* dans la Transjordane. Il émettait l'avis que ce dessin était « une

figure géométrique donnant une division mathématique du cercle et pouvant servir à l'astronomie ou à la géographie » (*RB.* 1900, p. 120). Presque au même moment M. Rob. Brown faisait paraître dans les *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.* (févr. 1900, p. 67 ss.) une étude sur « un cercle euphratéen de 360° » qui exprimait le mouvement mensuel de la lune. M. Clermont-Ganneau lui ayant signalé le cercle de la mosaïque palestinienne, le savant anglais vient d'en fournir l'explication sous ce titre : « Un grand cercle grec de basse époque accusant une influence euphratéenne » (*Proceed.*, mai 1901, p. 255 ss.). Voici le résumé de sa note. Étant donné un cercle à 12 segments, on peut exprimer les divisions de 60, 120, 240, 360 et 480°. Le mosaïste s'était imposé la tâche d'en traduire le plus possible avec 12 chiffres seulement. Le total des sections figurait le nombre 12; la première division numérique devait être indiquée par 60, chiffre qui implique la première division théorique du cercle en 60° et s'obtient dans le cas en commençant le comput par ΡΠ — 5°, ΡΟ — 10°, etc. Un chiffre moindre que 60 eût été nécessairement 5 (60 : 12) et il fallait renoncer à exprimer toute division du cercle supérieure à 60°. En adoptant d'autre part la progression par décades, on aboutissait à un total de 170 ne correspondant à aucune division du cercle. On a remédié à cet inconvénient par l'omission de la décade 110, de façon à amener 120 en face de 60 sur la ligne qui partage le cercle. Moyennant la progression par décades, 60 représente aussi la moitié d'un cercle de 120°, ainsi qu'il appert en commençant à compter par ΡΑ — 10°, ΡΜ — 20°, etc. Derechef 120 est à considérer comme la moitié d'un cercle de 240°, et 180 qui coïncide aussi avec le diam. de la circonférence suggère un cercle de 360°. Avec 12 chiffres l'artiste byzantin avait donc réussi à exprimer 5 sur 6 des divisions possibles du cercle dessiné dans sa mosaïque. On voit que cette théorie complète, en la justifiant pleinement, l'opinion émise par le P. Séjourné et qui ne paraît pas avoir été signalée à M. Brown quand on lui a fait connaître ce singulier monument palestinien.

La théorie des vents, d'après le *Diction. des antiq...* de Daremberg et Saglio, fasc. 21, p. 1523, fig. 3558.

Une obligeante communication privée adressée au Directeur de la *Revue*, par M. Salomon Reinach, signale une ingénieuse lecture dans le fragment d'inscription métrique de Caïffa-ʿAbdîn (*RB.* 1901, p. 576 s.); la fin du second vers serait : « ἴδρις ἐοῦσα πόνων, étant habile en travaux féminins? ou, plutôt, *haud ignara mali*, comme dans Virgile, *Æn.*, I, 630 ». M. Reinach ajoute : « L'inscription commence avec

— ⏑ ⏑ | — — | — ⏑ ⏑ | — ⏑ ⏑ | — ⏑ ⏑ | — —
Τὸ σκέπας οἰκήσασα . . . . . .
— ⏑ ⏑ | — ⏑ ⏑ | — | ἴδρις ἐοῦσα πόνων
— ⏑ ⏑ | — — | — ος ο | σύμβολός ἐστιν ἀρειῆς (1)
— ⏑ ⏑ | — ⏑ ⏑ | — | ἐνθάδε γηραλέους. »

Cette conjecture est écartée par la disposition de la première ligne dans le fac-similé de Schumacher, où ΟΣΚΕΠΑΣ... correspond au second hémistiche des autres vers.

(1) « Ἀρειή, mot poétique, signifie « imprécation ». Ἀρετῆς est impossible à cause de la mesure. Ἀρρετῆς, *RB.* 1901, p. 577, est une simple coquille. » [S. R.]

Rien ne permet de supposer une répartition aussi anormale du texte sur le monument que le serait ce premier vers dépassant de moitié le champ de l'inscription. Dans le fac-similé, d'ailleurs, la première ligne ne va pas jusqu'au bord de la cassure et il n'y a pas trace de lettres après ΟΙΚΗϹΑϹΑ.

Il faut mentionner pour mémoire la lecture proposée jadis par Gildemeister d'après la reproduction d'*Across the Jordan*, dans *ZDPV.*, XI (1888), p. 44 :

....[τ]ὸ σκέπας οἰκήσασα
ἰδρ(υ)σε(ω)ς ἀπόνων
σος [ἔ]μβολος ἐσπταρεπ...
[ἐ]νθάδε γηραλέους.

— M. Reinach nous écrit aussi que M. le professeur Herzog, de Tubingue, lui a suggéré une restitution du fragment latin, *RB.* 1901, p. 576 : [*Hi*]c *iac*[*et*]..... *sain re*[*quiescat in pac*]*e. Amen.*

Une étude de Dom G. Gatt sur *Sion* (1) ne peut qu'être accueillie avec le plus sympathique intérêt. Elle est destinée à prouver que la tradition n'a pas erré en localisant Sion et que « le nouveau système tant préconisé n'a pour lui qu'une décevante apparence » (p. 2). Il convient de signaler les conclusions de cette défense — une des plus autorisées qu'on puisse attendre — du système dit traditionnel. Dom Gatt connaît à peu près toutes les théories contradictoires et il les résume pour se frayer à travers toutes une nouvelle voie. Sion est sur la colline occidentale de Jérusalem. Mais si les Palestinologues « tombent en arrêt comme hypnotisés devant la question *où* », ils se sont à peine demandé ce que pouvait être au juste Sion. Or ce n'est autre chose que la ville haute des Jébuséens couvrant le plateau qui environne aujourd'hui le Cénacle et protégée au nord par des murailles et des tours puissantes. On conclut cela des passages de la Bible et de Josèphe qui montrent les Jébuséens très insolents devant David qui les attaque, car ils se sentent en sûreté derrière leurs remparts et ne sont point parqués dans l'étroite enceinte d'une forteresse. Après la capture, Sion est dite sans intervalle « la cité de David », et une citadelle emportée d'assaut ne devient pas ainsi du soir au matin une ville. Dans l'ancienne cité jébuséenne David construisit son palais; il fit restaurer les murailles et le fort de Millo, dans l'angle N.-O., le plus faible de la ville. Millo occupait le site de la citadelle actuelle et les substructions monumentales de ce que les « Ophélites » peuvent bien appeler avec dédain la « Tour des Pisans » ont tout droit d'être appelées *Turris Davidica*. On créa aussi, sur les pentes orientales de la colline qui portait la ville, les hypogées royaux que connaissaient bien encore les Apôtres réunis au Cénacle : ces hypogées devaient être situés à peu près vers la porte actuelle des Moghrebis. Le tracé de la limite entre Juda et Benjamin concourt naturellement aussi à la démonstration. Avec Salomon tout change : le palais royal se transporte au sud du Temple sur la petite colline orientale, qui entre à son tour dans le périmètre de la ville. Ceux que Dom Gatt appelle les *traditionnalistes* vont s'effrayer de cette concession évidente à la *nouvelle* exégèse; mais en voici bien une autre, car Gihon est localisé à Oumm ed-Daradj et le canal dans le roc sous Ophel est accepté pour le travail d'Ézéchias : tout cela pour démontrer aux « Ophélites » que leurs propres arguments les condamnent! Beaucoup de gens trouveront le parti que les « Ophélites » tirent des faits admis ainsi par l'auteur plus normal et plus simple que l'inter-

(1) *Sion in Jerusalem, was es war, und wo es lag... mit Bezug auf die diesbezüglichen Ansichten der Gelehrten;* in-8°, 142 pp. mit dem Bilde des Verf... und zwei Plänen. Brixen, 1900.

prétation qu'il s'efforce de lui substituer. Quant aux multiples passages des Ps. et des Proph. où figure le « Mont Sion », quoique Dom Gatt n'ait pas démontré qu'ils ne s'appliquent jamais à la colline du Temple, mais désignent toujours l'ensemble de la ville, cependant ils ont trop peu de poids dans la question pour qu'il soit à propos de controverser à leur sujet; car pour opposer argument à argument il faudrait résoudre celui-ci, par exemple : « Dans le bréviaire romain Sion est employé comme synonyme de Jérusalem; de même aussi dans la Bible » (p. 77); et toute réponse paraît ici superflue. Les textes de Néhémie ne sont pas jugés non plus décisifs en faveur du « nouveau système ». D'abord ils sont obscurs, ensuite on en a mal appliqué les détails sur le terrain. La porte de la fontaine doit être cherchée devant la piscine de Siloé; celle que Bliss a trouvée au S.-O. est la porte du Potier; les degrés de la cité de David sont au flanc oriental de la grande colline. Les hypogées royaux, la piscine *'asouyah,* le palais de David, la maison des héros, se répartissent le long du mur depuis un saillant méridional des remparts actuels dit Bordj el-Kibrît jusqu'en face du Temple, mais toujours sur la colline occidentale. « Les Palestinologues de la porte de Damas » — périphrase qui désigne au cours du livre les Dominicains de Saint-Étienne — trouvent cette exégèse de Néhémie (ch. 3 et 12) artificielle et difficile à justifier. Je ne sais pas comprendre, par exemple, comment dans la nouvelle situation qui lui est assignée le tombeau de David peut être déclaré « dans le voisinage de Siloé, juste en face du sépulcre d'Isaïe récemment découvert à Siloé » (p. 92), mieux que si on le suppose à l'extrémité sud-est d'Ophel! Restent les données de I Macch. Nul doute que *Mont Sion* ne soit dit plusieurs fois de la colline du Temple; mais « la cité de David et le Mont Sion du Ier Macch. n'ont de commun avec l'ancienne ville de David et le Mont Sion proprement dit que tout au plus (? *zunächst*) le nom » (p. 105). Comme on l'a remarqué déjà (*RB.* 1898. p. 323) à propos d'un raisonnement analogue, beaucoup seront surpris de voir attribuer à Josèphe et à la première communauté chrétienne un langage d'une rigoureuse précision topographique alors que l'auteur de I Macch. aurait eu recours à des expressions symboliques et dérivées. L'ouvrage s'achève sur cette confiante réflexion que le site traditionnel de Sion est mis hors de doute; mais il faut en croire Dom Gatt quand il ajoute que les contradicteurs n'ont pas travaillé cependant en vain et que, pour des détails accessoires, les traditionnalistes ne sont pas sortis indemnes de ce débat. D'aucuns trouveront même que les points accessoires ont pris quelque importance et que sa propre évolution vers les données du « nouveau système » ne laisse pas que d'être assez piquante. Une remarque d'une portée générale atteint ce système dans son ensemble. Dès le point de départ Sion (= Jébus, cité de David, Jérusalem) est considérée comme une place forte trop largement peuplée et trop soucieuse de sa sécurité pour avoir pu se confiner dans les étroites limites de la colline orientale. Tous les textes sont interprétés à ce point de vue, ce qui a l'avantage, moyennant quelques chiffres de superficie et d'altitude, de présenter à ceux qui ignorent la question toute la thèse Sion-Ophel comme une invraisemblance dont une boutade fait justice. Dom Gatt se réfère quelque part au témoignage d'un auteur qui s'est déclaré convaincu en voyant de ses yeux et en entendant quelqu'un lui déclarer « : Puto montem Sion non fuisse in valle » (p. 114). Quelques autres détails n'ont rien non plus de commun avec le caractère scientifique de l'ouvrage. S'il était loisible de faire décréter la fondation de Jérusalem dans l'assemblée plénière d'une tribu nomade, où Melchisédech discute avec les chefs des divers clans d'une façon très pittoresque, il l'est moins de dire tout court : « Melchisédech la nomma (la ville) Salem ou Ursalem d'où est venu plus tard Jérusalem » (p. 37, cf. 47). Cette étymologie supposerait de

plus amples détails. Je n'ai pas su trouver dans *RB.* I, 388, que d'après les tablettes d'el-Amarna Jérusalem était possédée par les Israélites 1800 ans av. J.-C. (p. 38). On ne peut plus, depuis les fouilles de Warren en 1864, affirmer que l'arche de Robinson est une construction salomonienne (p. 67), à moins d'admettre de toute rigueur qu'elle a été restaurée au même point mais à un niveau supérieur. Le *Zaḥweileh* (زحويله), avec lequel a été identifié Zoheleth biblique, désigne un escarpement abrupt de rocher au-dessous de Siloé et n'a rien de commun avec le *suheileh* (سهيله), « petite plaine », comme on le suppose p. 42. Et d'autres détails encore dont il est superflu de poursuivre l'énumération, car ils ne touchent point le fond de la thèse qu'on saura gré au savant missionnaire latin de Gaza d'avoir exposée sous une forme nouvelle et érudite en la défendant avec une modération impartiale et une parfaite courtoisie.

En quelques années la récente édition du *Guide* Baedeker a été épuisée et déjà la 5e éd. allemande est en cours (1). Rédigée de nouveau par le Prof. Em. Benzinger qui a fait dans ce but deux voyages successifs en Palestine, elle est notablement en progrès sur la précédente. Le choix d'un papier fin et résistant a permis de restreindre encore le volume, devenu ainsi fort élégant et de plus en plus maniable, bien que la somme des informations, cartes et plans ait été augmentée. Le soin mis à rectifier les inexactitudes signalées dans le *Guide* et les améliorations qu'on y a introduites témoignent de la préoccupation consciencieuse qu'ont l'auteur et les éditeurs de mettre à la diposition des voyageurs un manuel commode, agréable et sûr. Le panorama trop vieilli de Jérusalem a été remplacé par une photographie nouvelle; par malheur la reproduction en similigravure n'a donné qu'un résultat imparfait. On a ajouté un plan des environs du Cénacle pour localiser la Dormition, refait celui très défectueux des Qᵉbour el-'Anbiâ, renouvelé complètement ceux de Damas et des environs. Il serait à souhaiter que plusieurs autres encore eussent été refaits, car ceux de Ba'albeck, Djérasch et Mâdabâ, par exemple, ne sont rien moins que satisfaisants; pour Mâdabâ cependant la description des antiquités est devenue très correcte. L'auteur ne paraît pas encore avoir étudié par lui-même les itinéraires de Pétra et du Sinaï, qui demeurent ce qu'ils étaient dans le volume antérieur. Au cœur même de la Palestine et de Jérusalem quelques données n'ont pas jusqu'ici la précision et le caractère scientifique qui sont pour l'ordinaire les qualités fondamentales du livre. Il s'est glissé notamment dans la partie historique de l'introduction diverses allégations sujettes à controverse. On sait aujourd'hui que la Piscine de Béthesda ou piscine probatique n'a rien de commun avec le Birket Israïl : elle a été retrouvée par les Pères Blancs dans l'établissement de Sainte-Anne et ce n'est pas au Moyen Age qu'elle y avait été installée. En parlant du tracé de la seconde enceinte de Jérusalem, il n'est pas suffisant de mentionner que les uns lui font englober le Saint-Sépulcre et que les autres l'en isolent : les deux théories sont loin d'avoir la même valeur scientifique. Et quelques autres détails à l'avenant, qui seront certainement rectifiés à leur tour. Alors l'ouvrage, déjà si élégant et si apprécié des voyageurs, ne laissera rien à désirer en son genre.

Quarterly Statement PEFund, oct. 1901. — Les *Notes d'un voyage à travers le Ḥauràn*, par M. le Prof. G. A. Smith, enregistrent d'intéressantes données topographiques, traitent divers problèmes historiques, les Astaroth, Raphon, etc., et sont

(1) *Palästina und Syrien*, in-16, CXVI-462 pp., 19 cartes, 51 plans, panor. de Jérusalem, 1900.

accompagnées d'inscriptions inédites dont l'une au moins fort remarquable. C'est une stèle égyptienne découverte par M. S. à *Tell eš-Šihâb*. Elle porte dans le haut les cartouches de Séti Ier et ses titres. Une scène représente le monarque offrant une libation à Amon dont le nom est écrit aussi. Il est déplorable que la stèle, haute actuellement d'un mètre environ, ait été brisée dans le bas, où se trouvait probablement quelque chant de triomphe de Séti. On se souvient qu'un monument au nom de Ramsès II, fils de Séti Ier, avait été trouvé non loin de là à *Cheikh-Sa'âd*. Deux inscr. grecques de *Tell el-'Ašary* — l'une mutilée, l'autre complète sur un autel — et une inscr. gr. en relief, à Cheikh-Miskîn, n'ont été qu'imparfaitement déchiffrées. — Du Rév. J. B. Nies : *Notes sur une excursion au delà du Jourdain* en 1899. A vingt minutes au sud de Y'adjouz sur la voie romaine d''Ammân il découvrit un groupe de cinq milliaires portant des textes mais en partie enfouis, et il n'en put copier qu'un incomplètement. Il avait eu l'obligeance, il y a un an, de signaler ces textes aux Dominicains de Saint-Étienne, mais nos excursions ne nous ont pas ramenés depuis lors sur cet itinéraire. La copie du Rév. Nies est facile à restituer d'après les milliaires relevés sur cette même voie par le P. Germer-Durand (*RB.* 1895, p. 394 ss.). L'inscr. est de Caracalla et, d'après la situation indiquée, doit appartenir au VIe ou au Ve mille : ꞓ *Imp(erator) Caes(ar)* ꞓ *Marc(us)* | *Aurelius* [*Severus An*]*toninus* | *pius, feli*[*x, aug(ustus) Part*]*hicus m*[*aximus*], |*Britannicus* [*maximus, p*]*ontif(ex)* | *max(imus), trib(unitiae)* [*potestatis.....*] | *cos.....* III..... | [*per*] *Furni*[*um.....*] On lirait volontiers le nom du légat *Furium Severianum* comme dans les milliaires de Caracalla relevés dans la région, ou même *Furrium* comme le P. Germer-Durand a trouvé dans un texte de la voie de Pétra (*RB.* 1896, p. 609); mais la copie porte très clairement FVRNI*um* et MM. Brünnow et de Domaszewski ont publié il y a deux ans un milliaire de Caracalla, sur la voie d''Ammân-Boṣrâ, où figure un légat *Furnius Julianus* (*Reisebericht...*, p. 23 du tirage à part) qui aurait ainsi une nouvelle attestation. — Les *notes archéologiques et épigraphiques* de M. Clermont-Ganneau traitent cette fois de « Betomarsea-Maioumas et l'affaire de Peor » (cf. ci-dessus) et de « la mosaïque hébraïque de Kefr Kenna » (*RB.* 1901, p. 491) dont il discute la nature et la date sans oser encore se prononcer dans l'état actuel des fouilles de Kana. — *Reports and notes* by Macalister Esq. sur diverses antiquités autour de Beit Djebrîn, de nouvelles anses rhodiennes estampillées, les tombes de Nikephourieh, etc. — Dr. C. Schick : « Hill of Jeremiah's Grotto ». — Conder et Gell, la controverse du Saint-Sépulcre.

L'antique nécropole de Couziva (1), découverte au milieu du siècle dernier, avait échappé jusqu'ici à l'examen attentif qu'elle méritait. Le R. P. Cléophas Koikylidès, archidiacre et bibliothécaire du Patriarcat grec orthodoxe, lui consacre une étude soignée sous ce titre : Περὶ τοῦ διασωθέντος ἀρχαίου κοιμητηρίου τῆς ἐν Παλαιστίνῃ ἱερᾶς μονῆς τοῦ Χωζιόᾶ (16 p. in-8° avec un plan). L'hypogée consiste en une caverne naturelle spacieuse, où sont creusées les sépultures. Environ 150 titres funéraires sont peints sur les parois et le plafond : monumental obituaire dans lequel à peu près chaque nom est suivi d'un titre, d'un gentilice, d'un chiffre d'âge et d'une date de décès relatant le mois et l'indiction, jamais l'année. On voit figurer des évêques, un archidiacre, des diacres, de simples moines, voire même trois diaconesses. Ceux que la mort a réunis là étaient Grecs, Arméniens, Syriens, Palestiniens, sans exclure quelques Occidentaux, Ῥωμαῖοι. A l'exception des noms de mois macédoniens Ξανθικός et Γορπιαῖος dans deux inscriptions, tous les autres sont indiqués par les noms actuel-

lement en usage. Pour dater le monument, le P. Cléophas recourt à la paléographie en même temps qu'il fait appel à divers arguments historiques. D'où il tire cette conclusion, que la nécropole inaugurée vers la fin du ve siècle a dû servir au monastère jusqu'au commencement du XIIe siècle.

Peu de temps après cette première étude, le même auteur publiait une monographie détaillée de Couziva (2). L'introduction résume brièvement l'historique de la laure et du monastère. Suivent les biographies de Georges de Chypre et de Jean le Couzivite — les deux principales gloires de ce grand centre monastique, — des extraits de Jean Moschus, Cyrille de Scythopolis et Évagre relatifs à Couziva. L'étude sur la nécropole est reproduite et deux petits chapitres sur les cellules, τὰ Κέλλια, de la laure et les canaux antiques de l'ouâdy Kelt complètent l'ouvrage. Les cellules décrites sont celles qui entourent la petite église « vénérée sous le nom des Θεοπατόρων Joachim et Anne ». Le P. Cléophas y signale des inscriptions en diverses langues : quelques-unes syriaques lui ont paru les plus anciennes. Il reproduit seulement un texte grec en mosaïque déjà publié par lui il y a quelques années et ainsi conçu : Φῶς ζωῆς | Ὑπὲρ | σωτηρίας | καὶ ἀντιλήμψεως παντῶν | τῶν καρποφορησάντων | καὶ καρποφοροῦντων | ὧν Κ(ύριο)ς γινώσκει | τὰ ὀνόματα.. Souhaitons de voir bientôt le savant archidiacre et bibliothécaire patriarcal consacrer une monographie du même intérêt à chacun des anciens monastères palestiniens.

A l'encontre de ce qu'on a pu lire *Rev. bibl.* juillet 1901, p. 489, le R. P. Lammens, S. J., n'a pas nié que le Thabor fût le sanctuaire authentique de la Transfiguration de N.-S. Il déclare expressément aujourd'hui admettre au contraire l'antiquité et la continuité de la tradition à ce sujet (*El-Machriq*, 1901, p. 717). Dans le passage où je me suis mépris, le R. P. voulait nier seulement que le nom du Thabor ait été écrit dans l'Évangile. On voudra bien rectifier mon erreur et prendre acte de l'adhésion très explicite qu'elle a provoquée à la tradition du Thabor. [Fr. H. V.]

Mittheilungen und Nachrichten des DPV., 1900, n° 2, paru le 6 septembre 1901. — Notes de M. le Prof. Schürer sur les inscriptions publiées dans le n° précédent (cf. *RB.* 1901, p. 156 s.). Dans la dédicace des propylées de Gérasa, lig. 3, au lieu de suppléer Εὐσεβοῦς après Ἀντωνείνου il préfère restituer, d'après d'autres textes, Σεβ(αστοῦ) Εὐσεβ(οῦς). L. 4 après Κορνηλι[ανοῦ] au lieu de τοῦ dans la lacune il veut mettre πρεσβ. impliqué par la titulature ordinaire et lire : Κορνηλιανοῦ πρεσβευτοῦ Σεβαστοῦ ἀντιστρατήγου = legatus Augusti pro praetore. Suit la mention de quelques documents épigraphiques relatifs à cet Attidius Cornelianus légat de Syrie entre 157 et 162 de notre ère. — Le Prof. G. Dalman, retour d'Orient, a pris la peine d'écrire comment il fallait voyager en Palestine, le confortable qu'il s'était accordé, celui surtout qu'il s'était refusé, comment il avait pu en Transjordane jouir partout et sans frais d'une hospitalité généreuse et qu'il n'avait jamais eu besoin d'un guide. Il se demande si « en-Nebā est un vrai nom de lieu pour le mont Nébo », ce dont il aurait pu aisément se convaincre quand il était dans la région. — Nouvelles de la sécheresse, de la peste et de l'irrégularité des courriers d'Europe.

La société allemande de Palestine a résolu, comme on sait, de publier des cahiers spéciaux pour les communications courantes. Les gros fascicules anciens dont la pu-

(1) Cf. sur Couziva *RB.* 1892, p. 441 ss.

(2) Τὰ κατὰ τὴν Λαύραν καὶ τὸν χείμαρρον τοῦ Χουζιβᾶ..., in-8°, ιδ'-85 pp., photog. et plans, Jérusalem, 1901.

blication était irrégulière ne pouvaient, en effet, tenir le public assez vite au courant des dernières découvertes.

Nous recevons (18 novembre) les numéros 3 et 4 de ces *Mittheilungen* pour l'année 1900, terminés respectivement le 17 et le 23 septembre 1901. Le premier numéro contient une lettre du 30 octobre 1899 sur le tombeau du Seopus avec un commentaire des inscriptions par M. le professeur Kautzsch. La description avec photographies d'estampages, parue en janvier 1900 dans la *Revue biblique*, est naturellement ignorée, quoique l'administration de la feuille allemande veuille bien accepter l'échange. En se reportant à nos photographies, on pourra constater que le professeu Kautzsch ne peut avoir le droit de lire כ la première lettre de la première inscription. Les références érudites ne renvoient qu'au *mem* final ! On y verra aussi qu'il avait raison de suspecter la forme du ע qui lui a été soumise et qu'il faut lire Erotarion et non Erotrios le premier nom grec (1).

L'article principal du second cahier est un récit de voyage d''Aqaba à Gaza au printemps de 1893. Il débute ainsi : *De Suez, notre caravane internationale*, etc. Qui ne croirait que cette caravane est organisée par la revue ou par la société allemande? N'importe, nous sommes heureux qu'un des voyages de l'école biblique dominicaine de Jérusalem ait pu fournir la matière de quelques pages à la sympathique revue.

(1) Cf. *Revue biblique*, 1900, p. 307. *Observations* de Clermont-Ganneau; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1899, p. 781 s., par le même; Lidzbarski, *Ephemeris*, p. 186, dont les observations sur le כ, quoique plus fondées, ne sont pas du tout décisives. Sans parler du *Quarterly Statement PEF*. 1900, p. 75. s.

Recueil d'archéologie orientale, publié par M. Clermont-Ganneau. Tome IV, livraisons 22-23. — Sommaire : § 62 : La stèle phénicienne d'Amrith. § 63 : Le culte sur les toits chez les Sémites. § 64 : Betomarsea-Maioumas et les fêtes orgiaques de Baal-Peor. § 65 : La mosaïque hébraïque de Kefr Kenna. § 66 : Lecture rectifiée des inscriptions nos 2245, 2146 et 2009 de Waddington.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

ERRATA DU TOME X (1901) (1).

P. 36, l. 15, en bas *lis.* 45 *au lieu de* 15.
P. 48, l. 6, en haut *lis.* 61 *au lieu de* 69.
P. 68, l. 4, e. h. *lis.* Anzanites *au lieu de* Azanites.
P. 74, note 1, *lis.* 1893 *au lieu de* 1883.
P. 109, note, *lis.* Ṣâleḥ *au lieu de* Saleth.
P. 145, n. 1, *lis.* geradezu unmöglich *au lieu de* geradez unumöglich.
P. 155, l. 8, e. b. *lis.* 32 *au lieu de* 22.
P. 156, l. 10, e. b. *lis.* στήλην *au lieu de* στύλην.
P. 220, n. 1, *lis.* 197_9 *au lieu de* 197_1.
P. 221, n. 2, *lis.* 2 *au lieu de* 12.
P. 239, l. 10, e. h. *lis.* 44 *au lieu de* 34.
P. 244, n. 3, *lis.* 138 *au lieu de* 238.
— n. 4, *lis.* קצרא *au lieu de* קצרי.
P. 250, l. 13, e. h. *lis.* רבעתא *au lieu de* דבעתא.
P. 288, n. 1, *lis.* **31** *au lieu de* **13**.
P. 301, l. 26, e. h. *lis.* 13 *au lieu de* 16.
P. 306, l. 16, e. h. *lis.* XV, 32 *au lieu de* I, 8.
— l. 4, e. b. *lis.* Josèphe *au lieu de* Joseph.
P. 334, l. 22, e. h. *lis.* XXIII, 40 *au lieu de* XXII, 40.
P. 452, l. 5, e. h. *lis.* ionique *au lieu de* conique.
P. 476, l. 11, e. b. *lis.* avril *au lieu de* mars.
P. 480, n. 3, l. 6, *lis.* der *au lieu de* er.
P. 492, l. 1, e. h. *lis.* rend *au lieu de* tend.
P. 528, l. 15, e. b. *lis.* **16** *au lieu de* **11**.
P. 571, l. 1, e. h. *lis.* 1898 *au lieu de* 1897.
P. 574, retournez l'estampage.
P. 577, l. 8, e. h. *lis.* ἀρετῆς *au lieu de* ἀρρετῆς.
P. 594, l. 16, e. h. *lis.* الاقصة *au lieu de* الاقفة.
P. 602, l. 13, e. b. *lis.* **I** *au lieu de* **II**.
P. 603, l. 19, e. h. *lis.* keffyeh *au lieu de* keffyhe.
P. 608, l. 8, e. h. *lis.* Ḍaḥiyeh *au lieu de* Ṣaḥiyeh.
P. 625, l, 6, e. h. *lis.* μεθωεσείμ *au lieu de* μεθωσείμ.
P. 633, l. 1, e. b. *lis.* ratl *au lieu de* ralt.
P. 642, note, *lis.* Levitieus *au lieu de* Levitiscus.

(1) Ces errata ne s'appliquent qu'à ce qui est écrit à Jérusalem, où la correction répetée des épreuves est souvent impossible.

LES CHAPITRES IX-XIV DU LIVRE DE ZACHARIE

Il n'y a pas, croyons-nous, dans la Bible, beaucoup de livres ou parties de livres, où, en un espace aussi restreint, autant de problèmes de critique et d'exégèse s'offrent à l'étude, que dans la seconde partie du livre de Zacharie. En bien des endroits le texte y est manifestement obscurci par des leçons fautives; nous citons au hasard IX 15, où l'on ne voit point quel est le sujet ni l'objet de l'action de *dévorer* et de *boire;* au même endroit le v. 16 avec les *pierres du diadème;* IX 13, *le potier dans la maison de Jéhova;* etc. D'autres fois le texte est dérangé par des interversions de versets ou de passages entiers; ch. XIII, v. 7-9 ne se trouve point à sa place; de plus, après ch. X, v. 3[ab], comme nous le verrons, il y a une lacune qui doit être comblée par un exposé que nous retrouvons plus loin; le v. 2 du ch. X s'ouvre par une particule se rattachant à autre chose que notre v. 1; le v. 16[b] du ch. IX de son côté est manifestement détaché de son contexte, etc. Au point de vue de l'interprétation du sens, nous nous contentons de rappeler les difficultés que soulèvent le « mamzer » du ch. IX 6[a]; l'allégorie du prophète-pasteur au ch. XI et les allusions historiques qu'elle renferme; l'identification du pasteur insensé XI 15 ss., XIII 7-9; la détermination du sujet auquel se rapporte la « transfixion » au ch. XII 10[b]; en ce même passage la plainte de « Hadadrimmon » au v. 11; l'énumération des maisons qui prennent part au deuil national vv. 12 s. et ainsi de suite. La question de composition littéraire et d'origine des ch. IX-XIV de Zacharie a fait, elle aussi, comme on le sait, depuis plus de deux siècles, l'objet de discussions interminables où les avis les plus divergents se sont fait jour.

L'étude que nous allons entreprendre sur les six derniers chapitres du livre de Zacharie comprendra trois parties intimement reliées entre elles. Nous donnerons d'abord un commentaire suivi sur le texte; puis une version où les résultats obtenus dans le commentaire trouveront leur application; enfin un aperçu sommaire des conclusions que l'étude du texte nous aura suggérées, touchant les problèmes de composition littéraire et d'origine.

Nous avons déjà laissé entendre que nous aurons à proposer des

interversions de passages plus considérables que celles dont on avait déjà aperçu la nécessité. Cependant dans notre commentaire, tout en indiquant et en motivant à ce sujet notre manière de voir aux endroits convenables, nous suivrons, pour les annotations de détail, l'ordre où les passages en question sont disposés dans notre texte. Tout le monde comprendra la raison de ce procédé. Dans la version, au contraire, nous disposerons les éléments du texte suivant l'ordre qui aura paru devoir être rétabli, de manière à donner au lecteur une vue d'ensemble sur l'enchaînement des idées et la succession des tableaux.

§ I. — COMMENTAIRE.

CHAPITRE IX

Au *v. 1*, les mots : « *Oracle, parole de Jahve* » sont à prendre comme en-tête, peut-être tronqué; ils ne font pas partie de la phrase qui suit. Ici, comme le prouvent l'idée même qui est exprimée et la suite du discours (v. 2), ce n'est pas entre « *la parole de Jahve* », mais entre « *Jahve* » lui-même et la terre de Hadrakh et de Damas que la relation est établie. Depuis v. 1 jusqu'à v. 7 l'auteur expose l'extension du futur royaume de Jéhova aux villes de la Syrie, de la Phénicie et de la Philistie. Ce n'est pas la parole de Jéhova qui aura son repos ou son séjour dans la terre de Hadrakh et de Damas (!), comme l'exposent avec des nuances diverses la plupart des commentateurs (1); c'est Jéhova qui y aura *son habitat*, sa מְנֻחָה; le suffixe dans מנחתו est donc à rapporter à יהוה et non pas à... דבר. Pour le sens auquel nous prenons *menûhā* cfr. *Gen.* XLIX 15; *Deut.* XII 9; *Ps.* XCV 11, CXXXII 8,14, etc. A. K. Kuiper adopte lui aussi cette construction (2) dont Stade croit à tort qu'elle exigerait la répétition du nom de *Jahve* en tête de la phrase (3). Le sens est : « Dans la terre de Hadrakh et de Damas il aura son habitat... ». — Le membre suivant, que la Vulgate traduit littéralement : quia Domini est oculus hominis et omnium tribuum Israel, n'offre pas un sens acceptable. Klostermann (4) propose de lire : ערי ארם *les villes d'Aram,* au lieu de עין אדם *oculus hominis,* une correction que le contexte nous avait également suggérée.

(1) Knabenbauer, *Comm. in proph. min.*, II, p. 312; Ch. Wright, *Zechariah and his prophecies,* 1879, in l.; Hitzig-Steiner, *Die zwölf kl. Proph.*, 1881, in l.; Wellhausen, *Die kl. Proph.*, zw. Aufl., 1893, in l., etc.

(2) *Zacharia* IX-XIV *eine exegetisch-kritische studie,* Utrecht, 1894.

(3) *Deuterozacharja,* ZATW. (Giessen, 1881-1882), 1881, p. 14.

(4) *Theol. Litt. Zeitung*, IV, 1879, p. 566.

D'autres préfèrent lire : עין אדמה la surface de la terre (1). Le sens serait : quia Domini sunt civitates Aram (ou bien : superficies terrae) et omnes tribus Israel. Quoi qu'il en soit, cette parenthèse nous paraît être une glose évidente ; elle est contraire au rythme de la phrase, qui, d'ici au v. 10, comprend toujours trois membres (2), et de plus elle sépare violemment le v. 2 du v. 1ᵃ.

v. 2 il est dit que « Hamath aussi » *y* appartiendra, à savoir à la *menûhā* de Jéhova, dont la mention est donc censée précéder immédiatement. L'auteur décrit le territoire en descendant du Nord au Sud ; après Hamath nous aurons Tyr et Sidon, puis les villes de la Philistie.

Il n'y a pas là une raison suffisante pour voir dans notre morceau un « extrait » d'une stèle assyrienne, comme l'a prétendu récemment, dans un article d'ailleurs très intéressant, F. E. Peiser (3). Il est plus probable que l'itinéraire des armées assyriennes ou chaldéennes sert simplement ici de modèle ou de terme implicite de comparaison à la marche conquérante de Jéhova. A la rigueur v. 2ᵃ devrait se traduire : Hamath aussi sera sur ses frontières (= sur les frontières de l'habitat de Jéhova). Mais le sens est sans aucun doute que Hamath *aussi* (= comme Hadrakh et Damas) sera comprise *dans* l'habitat. Les LXX donnent :... ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς, Vulg. : in terminis ejus. Peut-être y aurait-il lieu de lire, au lieu de תגבל בה, moyennant une interversion de lettres : בגבלתה, ce qui répondrait plus exactement à l'exigence du contexte : Hamath aussi sera comprise *dans le territoire* de la « menûhā ».

vv. 5-7. Le v. 5 énonce les conséquences de la ruine de Tyr (v. 3-4) pour les villes de la Philistie : cette ruine sera le signal de leur perte. Le texte aux vv. 5-7 est dérangé. *a*) La phrase : je détruirai l'orgueil des Philistins (v. 6ᵇ), sépare indûment le premier membre du v. 6 (*le* mamzer *habitera dans Asdod*), du v. 7 où les pronoms à la troisième personne du singulier se rapportent évidemment au *mamzer*. *b*) Le cinquième membre du v. 7 (*Accaron sera comme le Jébuséen*) ne se trouve pas non plus à sa place. Tous les commentateurs que nous avons pu consulter comprennent ce membre de phrase en ce sens que finalement Accaron sera épargnée ; on renvoie pour la comparaison avec le sort fait aux Jébuséens, à *Jos.* xv 63, 2 *Sam.* xxiv 16 ss., 1 *Chron.* xxi 15 ss. Mais l'idée que les commentateurs trouvent exprimée v. 7ᶜ nous paraît être en contradiction avec les vv. 5, 6ᵇ qui pro-

(1) Kuiper, l. c., adoptant l'avis de Matthes.
(2) Voir plus loin notre version.
(3) *Zu Zakharia*, Orientalische Litteraturzeitung (15 Aug. 1901).

clament la ruine totale, la disparition des Philistins. Le *mamzer* (v. 6ᵃ) n'est pas identifié avec les Philistins, il prend manifestement leur place! et c'est le *mamzer* dont il est dit qu'il sera purifié de la souillure idolâtrique pour être incorporé à Juda. Il semble donc impossible que v. 7ᵉ ait pour objet d'affirmer que les Accaronites seront épargnés, purifiés et incorporés à Juda. C'est le contraire que l'auteur a voulu faire entendre en disant qu'Accaron aurait le sort du Jébuséen; voir 2 *Sam.* v 6 s., 1 *Rois* ix 20 s. — Au reste il n'est pas difficile de reconnaître la vraie place du v. 7ᵉ. Ce membre de phrase doit être rapporté immédiatement après le v. 5. Ce qui le prouve, outre l'argument tiré du sens général du passage, c'est le parallélisme entre les éléments du v. 5 complété par v. 7ᵉ : deux fois les trois villes philistines Ascalon, Gaza, Accaron sont énumérées; dans le texte actuel la mention d'Accaron manque dans le second membre de la double énumération. Puis le rythme de la phrase s'accommode parfaitement de la restitution proposée (v. la version). D'autre part v. 6ᵇ (je détruirai l'orgueil des Philistins) doit venir à la place du v. 7ᵉ; c'est la conclusion de toute cette section relative à la Philistie, v. 5 ss.

Que faut-il entendre par le *mamzer* qui, d'après v. 6ᵃ, *habitera dans Asdod* et sera incorporé dans Juda après avoir été purifié de la souillure idolâtrique? Dans l'article cité plus haut, Peiser écrit à ce propos : naturellement (*natürlich*) la phrase hébraïque וישב ממזר באשדוד est issue du texte assyrien que voici : usišib umam ṣiri ina Asdudi = je fis habiter les bêtes sauvages dans Asdod. — Ainsi se serait exprimé le conquérant assyrien dans l'inscription dont le passage de Zacharie serait un extrait; le *mamzer* répondrait donc au « umam ṣiri », *aux bêtes sauvages*. Peiser ajoute lui-même qu'il ne comprend rien, dans ces conditions, au v. 7 qui annonce la purification et l'adoption du *mamzer*. C'est pourquoi aussi sa conjecture, ingénieuse à certains égards, nous paraît très peu naturelle. — Remarquons pour notre part que le « mamzer » du v. 6ᵃ ne peut pas signifier *l'étranger* en général, comme les LXX l'entendent (ἀλλογενεῖς); car les Philistins eux-mêmes, dont le mamzer doit prendre la place, sont des étrangers. L' « adultérin » ou le « bâtard », *en général,* ne convient pas non plus au contexte; d'après celui-ci le « mamzer » est idolâtre. Il nous semble que la comparaison avec *Deut.*ᵡˣᵢᵢᵢ 2 (*massor.*), le seul endroit où le nom se présente dans la Bible en dehors de l'endroit qui nous occupe, n'est pas sans intérêt pour la question. Il est dit *Deut.*ᵡˣᵢᵢᵢ 2, que le *mamzer* n'entrera pas dans la communauté d'Israël, *même à la dixième génération;* immédiatement après, la même règle est énoncée touchant l'*Ammonite* et le *Moabite*. Ce parallélisme est de nature à suggérer

l'idée que le nom *mamzer*, dans le texte actuel du Deutéronome, désigne une population déterminée et non pas en général le bâtard ou l'adultérin. Remarquons en effet que la disposition stipulant l'exclusion du *mamzer* « même à la dixième génération », ne figure pas dans les LXX ; cette clause a été probablement ajoutée au texte déjà constitué du Deutéronome. Ce qui permet de conjecturer que le nom avait reçu une portée nouvelle, l'appliquant à une population qui serait donc elle-même d'origine relativement récente. Cette population, à laquelle les Judéens appliquaient la dénomination méprisante de *Bâtarde*, ne serait-ce point celle qui résulta, dans l'ancien royaume du Nord, du mélange des habitants restés dans le pays après la conquête assyrienne, avec les colons étrangers et païens? Zach. IX 6ᵃ, 7, proclamerait ainsi que *les Cuthéens*, à raison sans doute du mélange de sang israélite qui les caractérisait parmi les peuples étrangers à Juda, seraient un jour adoptés dans la communauté d'Israël ; qu'ils ne seraient point, comme les autres groupes mentionnées vv. 1-7, extirpés du territoire, mais transplantés dans la région occupée auparavant par les Philistins, pour y être purifiés (1).

vv. 8 ss. L'auteur passe à la considération du régime du règne à venir.

v. 8 est obscur. Pour מצבה les LXX ont ἀνάστημα. Nous ne comprenons pas, dans tous les cas, qu'il puisse être question ici d'une stèle, comme le veut Peiser, l. c. Peut-être pourrait-on lire avec Stade (2) מַיָּצָבָה = un poste militaire (1 *Sam.* XIV 12) ; mais alors on devrait aussi changer le verbe חניתי, p. e. en הִנַּחְתִּי : *j'établirai un poste auprès de ma maison contre tout passant et repassant*. Nous ne voyons aucune nécessité de nous écarter de la lecture massorétique, et comprenons le passage en ce sens : *je camperai auprès de ma demeure* (pour la protéger) *contre* (toute) *armée* (צבה pour צבא), *contre* (tout) *passant et repassant*. — Nous traduisons le membre de phrase suivant : *Nul tyran ne marchera plus sur eux*, cf. *Isaïe* LI 23.

vv. 9 ss., le discours s'adresse à Sion.

v. 10 au lieu de והכרתי, lire à la troisième personne והכרית *il détruira*. Le sujet est le roi-Messie, comme le montre la suite du discours.

vv. 11 ss., la période du discours se compose de quatre membres, au lieu de trois comme dans les vv. précédents (voir la version).

(1) Dans la Mischna, *Ketûbôth* III 1, le *Cuthéen* est compris avec le Nathinéen et le *mamzer* dans une même catégorie ; ailleurs dans la Mischna le *mamzer* seul est nommé à côté du Nathinéen (*Jebamôth* II 4, VI 2, IX 3 ; *Makkôth* III 1, etc.).

(2) *Deuterozacharja* (ZATW.), 1881, I, p. 16.

vv. 11-12. — Le v. 11 nous paraît être généralement mal compris par les commentateurs. Le sens n'est pas : « par le sang de ton alliance j'ai délivré tes captifs... », ce qui est très peu satisfaisant. Nous pensons qu'il faut prendre v. 11ᵃ גם אַתְּ בְּדַם בְּרִיתֵךְ comme une phrase complète. L'auteur, après avoir proclamé que le règne du Messie serait caractérisé par la paix universelle (v. 9-10), va exposer (v. 13 ss.) que néanmoins ce règne sera amené par une guerre victorieuse contre les ennemis de Sion. Le v. 11ᵃ énonce la transition : *cependant* (1) *c'est par le sang que sera* (consacrée) *ton alliance*. Ce qui confirme cette interprétation, c'est qu'un peu plus loin (v. 15), le sang de l'ennemi est en effet comparé au sang des victimes qui remplit les coupes de libation et teint les cornes de l'autel. — Après cette transition Jéhova rappelle v. 11ᵇ-12ᵃ qu'il a déjà, comme premier gage de la grandeur future de Sion, accompli la délivrance des captifs; v. 12ᵃ rapporte, au discours direct, le décret libérateur de Jéhova : « retournez à la place forte (2), captifs pleins d'espérance! » Puis v. 12ᵇ il promet l'achèvement de l'œuvre de réparation. Ce membre de phrase, qui dans sa forme actuelle est assez difficile à comprendre, a été très tourmenté par certains exégètes; il suffit pourtant de lire, au lieu de מגיד, qui est la seule cause de l'obscurité, le substant. מגד, *excellence, gloire* (cfr. l'arabe مجد), pour obtenir un énoncé très clair et parfaitement adapté au contexte : (J'ai relâché tes captifs du fond de la fosse sans eau.....) *mais de plus, aujourd'hui* (גם היום), *je te rendrai de la gloire au double!*

v. 13 commence la description du combat de Jéhova contre les ennemis de Sion. Au troisième membre de ce verset on lit la mention, étonnante, des fils de *Javan,* c'est-à-dire de la Grèce. Nous disons que cette mention est étonnante, tout d'abord parce que de Javan il n'est question nulle part ailleurs dans ces chapitres, où les ennemis de Jéhova et de Jérusalem sont souvent mis en scène ; puis, parce que l'apostrophe lancée à Javan, à la 2ᵉ personne, fait tache dans le discours qui s'adresse constamment à Sion. Il suffit, pour se rendre compte de ce que la construction a de choquant, de lire le v. 13 : « car je me suis tendu Juda (comme un arc), sur l'arc j'ai posé Ephraïm (comme une flèche); j'exciterai (?) *tes fils,* ô Sion, contre *tes fils,* ô Javan, et je ferai *de toi* une épée de héros ! » Aussi, pour l'une ou l'autre des raisons indiquées, n'a-t-on pas manqué de proposer des modifications à apporter

(1) Pour גם = *cependant* cfr. p. e. *Ps.* CXXIX 2, *Eccl.* XIV 16, *Ezech.* XVI 28, et le passage même qui nous occupe v. 12ᵇ.

(2) Sion présentée comme *place forte*, sans doute à raison de la description de la guerre qui suit.

au texte. On s'est demandé s'il ne vaudrait pas mieux lire ניכו *Ninive* que יון ? D'autres ont cru pouvoir lire : על בני־הגוים = *contre les fils des nations ;* ou bien, moyennant une autre division des lettres du texte : על בני־כיון *contre les fils de Kevan* (1) au lieu de על בניך יון. Nous croyons que la vérité a été reconnue par Kirkpatrick (2). Remarquons que le verbe ועוררתי qui figure dans notre texte avec le sens : *j'exciterai* (tes fils...), pourrait de soi s'entendre au sens : *je brandirai* (tes fils, ô Sion!). Le v. עורר s'emploie au sens de : *brandir* une arme 1 *Sam.* XXIII 18 et aussi, probablement, *Is.* X 26. Or, dans notre passage, cette acception réalise un parallélisme parfait entre les deux derniers membres du v. 13 (sauf à rayer les mots : *contre tes fils, ô Javan!*) : « ... Je brandirai tes fils, ô Sion ; — et je ferai de toi une épée de héros ». Les deux membres précédents offrent un parallélisme analogue ; littéralement : « Car je me suis tendu Juda ; j'ai rempli l'arc (au moyen) d'Ephraïm... » Il est probable, comme le remarque Kirkpatrick, que, comprenant le v. ועוררתי au sens d'*exciter* contre quelqu'un, on aura suppléé, p. e. à l'époque des Machabées, la mention de l'ennemi sous forme de glose.

Le *v. 15* est corrompu. On s'est perdu en conjectures sur la forme primitive du texte. S'appuyant sur le Targum, au lieu de ואכלו on propose de lire ויכלים ; on suppose ensuite que ce sont les fils de Sion vainqueurs, dont il est dit qu'ils boivent le sang de l'ennemi, et qu'ils en sont remplis comme les coupes d'offrande et comme les cornes de l'autel! Kuiper admet en outre la lecture massorétique, יכבשו אבני קלע : il traduit la phrase : Jahve les protégera et *ils les vaincront* et ils marcheront sur les pierres de la fronde, et *ils boiront leur sang* comme du vin, etc. Seulement, bien qu'il soit assez naturel que dans un combat les soldats marchent sur les pierres de la fronde qui gisent sur le sol, il est cependant très peu naturel, dans une description, de faire remplir aux pierres de la fronde le rôle d'un pavement. — Nous admettons qu'il faut lire ושתו הדם :... et boiront *le sang ;* nous remarquons que, par corrélation avec cette notion, il est très probable que dans le membre précédent il faut maintenir ואכלו dans le sens de *dévorer ;* en ce cas la mention de ce qui est dévoré doit être rétablie dans le texte ; nous constatons enfin qu'il est invraisemblable que l'auteur ait voulu nous montrer *les fils de Sion* « remplis de sang comme des coupes d'offrande ». Le texte à notre avis doit se lire : ואכלו הבשר אבני קלע ושתו ...הדם = les pierres de la fronde dévoreront la chair (de l'ennemi) et

(1) Cf. *Amos* V 26.
(2) *Doctrine of the Prophets*, 1901, p. 476 s.

boiront le sang comme (on boit) le vin ; elles en seront remplies comme des coupes de libation et comme des cornes d'autel.

Le *v. 16*[a] forme la suite naturelle à ce qui précède : « et Jahve leur Dieu les sauvera en ce jour..... » ; mais à partir de *v. 16*[b] le texte est bouleversé.

Tout d'abord *v. 16*[b] est, dans le texte actuel, vide de sens. On a proposé diverses explications ou corrections au sujet de ce membre de phrase. Nous ne nous engagerons pas dans la discussion des conjectures qui ont été émises. Il sera plus simple d'exposer notre propre manière de voir. Les deux premiers mots du v. 16[b] énoncent une comparaison, très fréquente dans ces chapitres, entre le peuple de Jéhova et un troupeau... כצאן עמו *son peuple est pareil à un troupeau;* les derniers mots מתנוססות על אדמתו ne signifient pas : *qui sont élevés* sur sa terre ; mais : ... *qui se sont dispersés sur sa terre* (nous avons en effet devant nous le participe hithp. de נוס). Il est naturel de supposer qu'il s'agit de la dispersion du troupeau et que les mots intermédiaires énoncent la raison de la dispersion. Or, la raison indiquée uniformément en d'autres endroits de nos chapitres, c'est la faute ou la disparition des pasteurs. Les mots que nous offre le texte massorétique כי אבני־נזר ne disent rien du tout ; on ne voit pas ce que viennent faire ici des *lapides sancti,* ni même des pierres quelconques, quoique Kuiper, en changeant נזר en עזר ait cru reconnaître ici une allusion aux « pierres de secours » destinées à rappeler le souvenir des victoires. Une idée qui se suggère d'elle-même, c'est de lire, au lieu des mots inintelligibles du texte, כי אבד נוצר *quand le gardien n'est plus.* Nous obtenons ainsi, au v. 16[b], l'expression de cette idée que *le peuple de Jéhova est comme un troupeau qui, privé de gardien, s'est dispersé sur sa terre* (1). Mais il est clair que le membre de phrase ainsi entendu — nous sommes convaincu qu'il n'y a guère moyen de l'entendre autrement — n'a aucun rapport ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Il doit venir deux versets plus loin, immédiatement avant le v. 2 du ch. x, où il remplit une lacune évidente, puisque la particule כי au début de ce verset ne se rattache, elle non plus, à rien, dans le texte actuel. Il faudra donc enfin, comme les vv. 2 ss. du ch. x l'exigent, rétablir en notre v. 16[b] les suffixes de la *première* personne : « *mon* peuple est comme un troupeau qui, privé de gardien, s'est dispersé sur *ma* terre ».

Le *v. 17* à son tour nous paraît devoir être rapporté après le ver-

(1) Le participe s'accorde au féminin pluriel avec le collectif צאן (troupeau), comme ailleurs.

set suivant. L'exclamation a pour objet la richesse et la beauté *des champs;* le suffixe dans טובו et יפיו se rapporte à שדה. Moyennant cette transposition on comprend très bien la mention du froment qui fait croître les jeunes gens, et du vin qui fait croître les vierges. Dans la disposition actuelle du texte, on ne la comprend pas.

CHAPITRE X.

Le *v. 1*, comme nous venons de l'exposer, continue la description du salut et des bénédictions que Jéhova réserve à son peuple, description interrompue après le chap. IX, v. 16[a]. Il est probable qu'entre IX, 16[a] et X 1, il y ait eu primitivement un développement de IX 16[a] qui aura disparu du texte à la faveur du trouble que nous venons de constater. — Au deuxième membre du v. 1 le texte porte : Jahve est l'auteur *des éclairs;* les LXX au lieu de חזיזים ont lu sans doute חזיונים qu'ils rendent par φαντασίας. La lecture massorétique a cet inconvénient qu'elle semble ne pas bien s'accorder avec l'objet du passage; la pluie est envisagée ici comme un élément bienfaisant; la mention de la foudre ou des éclairs ne s'harmonise que difficilement avec ce point de vue. Peut-être, au lieu de חזיזים pourrait-on lire החיים : *Jahve est l'auteur des vivants* (cfr. *Eccl.* VI 8). On obtient ainsi, du coup, un sujet auquel pourra se rapporter le suffixe dans להם, au membre suivant du même verset. — Nous avons déjà remarqué qu'il convient de ramener IX 17 après X 1.

A partir du v. 2, c'est évidemment un sujet tout nouveau qui est traité et le point de vue change complètement. Dans la première section nous n'avons entendu que des promesses d'un avenir brillant pour Sion; le temps de l'épreuve est supposé avoir pris fin (IX 8, 11-12). La seconde section, au contraire, débute par la plainte de Jéhova touchant le malheur de son peuple, trompé par de faux oracles, errant comme un troupeau sans pasteur. Il est question ensuite du jugement que Jéhova s'apprête à exercer sur les pasteurs infidèles...; puis, après l'épreuve, du triomphe qu'il réserve à son peuple sauvé de la captivité.

Nous avons déjà dit que

le *v. 2* se rattache immédiatement à IX 16[b] à rétablir dans sa forme primitive, où l'on trouve comme sens : « Mon peuple est comme un troupeau qui, privé de pasteur, s'est dispersé sur ma terre... » La même idée est répétée à la fin du v. 2. Les vv. IX 16[b], X 2, 3[ab] offrent une suite de *distiques*. Le v. 2 constate que ce sont les abus de

l'idolâtrie et les mensonges des faux prophètes, tolérés par les guides du peuple, qui ont causé son malheur (1). C'est pourquoi

au *v.* 3[a-b] Jéhova annonce le châtiment qu'il va tirer des chefs, des guides du troupeau : *les pasteurs et les boucs.*

Mais après ce distique il y a dans le texte une lacune très sensible : il est supposé v. 3[c] que le peuple a retrouvé la faveur divine ; que *Jéhova a visité son troupeau,* que le temps de la revanche et du pardon est arrivé ! Nous ne pouvons nous empêcher de songer ici au morceau XIII 7-9 qui, de l'avis à peu près commun, se trouve hors de sa place en cet endroit, et où le châtiment du pasteur est précisément présenté comme réalisant en même temps l'épreuve du troupeau, épreuve d'où celui-ci sort purifié et pardonné. Les vv. XIII 7-9 se lisent très bien comme introduction à X 3[c] ss. Mais il faut aller plus loin. A la suite d'Ewald et de Stade, les commentateurs reconnaissent généralement — ce qui nous avait frappé avant la lecture d'aucun commentaire — que XIII 7-9 se rattache très nettement à XI... 17 et forme l'épilogue de la parabole où le prophète figure comme chargé du rôle du pasteur divin d'abord, du pasteur insensé ensuite. Nous sommes donc amenés ainsi à placer avant X 3[c] la parabole du prophète-pasteur augmentée de son épilogue XIII 7-9. Et voici que le bien fondé de cette opération se trouve confirmé par une considération nouvelle. Nous venons de constater que l'épilogue de la parabole remplit d'une façon très naturelle la lacune du texte avant X 3[c]. Or d'autre part, nous trouvons au ch. XI la parabole précédée de quatre distiques qui font à leur tour parfaitement suite aux distiques de IX 16[b] + X 2, 3[ab]. Ici, v. 3[ab], Jéhova s'apprête à frapper les pasteurs et les grands parmi le troupeau ; au ch. XI 1-3 le prophète fait écho à la menace de Jéhova en élevant la voix sur les cèdres du Liban consumés par le feu, sur les chênes de Basan renversés, sur l'orgueil du Jourdain détruit. La métaphore rappelle notamment *Jér.* XXII 7 : « ... Je constituerai contre toi des destructeurs, chacun avec ses armes ; et ils abattront *tes cèdres de choix* et les jetteront au feu ». Les vv. 1-3 du ch. XI viennent à leur place après X 3[ab], tant au point de vue de l'idée qu'ils expriment qu'à celui de la forme poétique du discours ; tandis que comme suite au ch. X 4-12, où est célébré le futur triomphe du peuple de Jéhova , ils causent une véritable surprise (2). — Voici donc la suite des idées à partir de IX 16[b] + X 2 jusqu'à X 3[c] ss. : Jéhova irrité contre les guides de son

(1) Sur la situation historique à laquelle se rapportent ces versets, voir, plus loin, les annotations sur XI 8; puis la troisième partie de notre étude (III, A, 2°, et C).

(2) Voir plus loin, aux annotations sur XI 1-3.

peuple qui ont forfait à leur devoir, se dispose à les punir (x 2-3[ab]); le prophète proclame d'avance les effets de la justice divine : les cèdres du Liban dévorés par l'incendie, les chênes abattus (xi 1-3). Puis dans une allégorie, où, dans le rôle de pasteur suprême, il se présente lui-même comme l'instrument de la colère vengeresse de Jéhova, il expose l'accomplissement du décret divin : les trois pasteurs coupables supprimés en un mois. Le prophète-pasteur méconnu est chargé ensuite du rôle du pasteur insensé (xi 4-17) (1). Le glaive vengeur fera justice du pasteur et le troupeau sera dispersé; les deux tiers du troupeau périront; le dernier tiers sera éprouvé comme l'or et l'argent sont éprouvés au feu, il redevient le peuple de Jéhova (xiii 7-9). Ainsi nous sommes ramenés à

x 3[c], « car Jahvé a visité son troupeau (2)..., et il a fait d'eux comme son cheval de gloire dans le combat... ».

Le *v. 4* n'a pas pour objet d'enseigner que « les chefs viennent ou *sortent* de Jéhova » au sens moral, comme tenant leur autorité de lui; il décrit *l'entrée en campagne* (יצא) de l'armée de Jéhova. Le mot פנה, comme terme militaire, signifie *la troupe* (1 *Sam.* xiv 38, *Jud.* xx 2). La troupe comprend d'abord le porteur de *pieu* (3) (יתד) = ceux qui veillent aux campements de l'armée (les mots יתד et פנה ne doivent ni ne peuvent se prendre au sens métaphorique, pas plus que les deux autres termes qui suivent dans la même phrase); la troupe comprend ensuite le porteur de *l'arc de guerre* = les combattants; et enfin *les chefs*. Il est dit que l'armée et tous ses éléments se mettront en campagne *de la part,* ou sur l'ordre *de Jéhova.*

Au *v. 6* nous lisons : וְהוֹשַׁבְתִּים *je leur donnerai une demeure.* Le v. 6 expose le fruit de la victoire remportée sur l'ennemi.

Au *v. 8* la formule ורבו כמו רבו paraît servir d'expression à une idée d'insistance : « ils se multiplieront *sans cesse* ». Comparez *Sir.* xliv 9[b] : וישבתי כאשר שבתי = (il en est parmi eux qui n'ont point laissé de mémoire) *et ont disparu complètement.* — Le v. 8 doit sans doute se lire après le v. 9; du moins, d'après l'ordre que nous proposons, l'enchaînement des idées semble plus logique. Ici, comme ix 16[b] + x 2 ss., bien que d'une manière moins sensible, le point de vue change; de la description du triomphe l'auteur se reporte à la captivité et au retour.

(1) Nous espérons montrer plus loin quelles sont les circonstances historiques auxquelles se rapportent les allusions du ch. xi.

(2) Cfr *Ezéch.* xxxiv 11.

(3) Ou de *bêche* (*Deut.* xxiii 13).

Au *v. 10*, à la fin, pour יִמָּצֵא lire יִמְצָא : *et l'espace ne leur suffira point;* cfr. *Num.* XI 22, *Jud.* XXI 14.

v. 11. Aux vv. 8-10 l'auteur vient de dire que le peuple sauvé de la captivité se multipliera outre mesure, que l'espace ne lui suffira point. C'est encore le peuple qui est sujet au v. 11; il faut lire les verbes au pluriel, comme le font d'ailleurs les LXX. Au premier membre, nous comprenons צרה comme *accus. causæ* (cf. *Is.* VII 25) : ils passeront dans la mer *tant ils se trouveront à l'étroit*... C'est l'apparition d'une terre nouvelle que l'auteur annonce, en utilisant visiblement des réminiscences de l'histoire ancienne : le passage de la mer Rouge et du Jourdain. Dans la mer le peuple battra les flots; la mer se retirera et ne sera plus alimentée par les fleuves, désormais desséchés.

CHAPITRE XI

Nous avons déjà dit qu'à notre avis le chap. XI + XIII 7-9 trouve sa place naturelle après X 3[ab]. Nous y lisons le développement du décret fulminé par Jéhova, en ce dernier endroit, contre les pasteurs et les boucs.

vv. 1-3. Le prophète énonce, sous une forme métaphorique, les effets de la vengeance divine qui va éclater sur les chefs coupables. Ces versets forment la réponse à la strophe qui précède IX 16[b] + X 2-3[ab]. — Nous ne croyons pas que l'on puisse supprimer le second membre du v. 2 : אשר אדירים שדדו = *parce que les puissants sont abattus*. Stade, Wellhausen, Kuiper voient dans ces mots une glose embarrassante. Nous ne saurions partager cet avis. L'incidente en question n'est point contraire au rythme; celui-ci la réclame bien plutôt; et d'autre part, elle répond parfaitement à la pensée fondamentale du passage. Les אדירים représentent d'une manière plus distincte les chefs du peuple sur lesquels va s'exercer la colère de Jéhova (X 3[ab]). On peut, si l'on veut, considérer le second membre du v. 2 comme une glose relativement au premier membre; mais c'est bien, croyons-nous, une glose de la main même de l'auteur. — Wellhausen comprend les trois premiers versets du ch. XI comme une lamentation des rois et des peuples païens sur leur défaite; il rattache le passage, moyennant cette interprétation, à la description du triomphe d'Israël qui précède, dans le texte actuel, au ch. X. Mais d'un côté, rien n'empêche assurément que les cèdres et les cyprès du Liban, les chênes de Basan, représentent le peuple de Jéhova, en particulier les grands parmi le peuple (II *Rois* XIX 23; *Jér.* XXII 7); d'autre part, il

semble impossible, en notre passage, d'entendre *l'orgueil du Jourdain,* c'est-à-dire les régions boisées qui bordent le Jourdain (*Jér.* XII 5, XLIX 19, L 44), de la gloire *des peuples païens* sur la ruine de laquelle les lions rugissent. Comparez notre passage à *Jér.* XXV 34-38. Le commentaire auquel Wellhausen a été amené, montre à sa manière combien peu naturelle est la place occupée dans notre texte par XI 1-3 ss.

Vv. 4 ss. L'allégorie du prophète-pasteur.

A deux reprises, d'abord en cet endroit, puis plus loin vv. 15 ss., le prophète se présente comme investi par Jéhova du rôle de pasteur du peuple. La seconde fois il est dit qu'il doit représenter *le pasteur insensé,* mauvais pour le troupeau. En opposition avec ce caractère spécial de sa seconde mission, puis encore à raison des insignes dont le prophète, au v. 7, raconte qu'il se munit, on désigne d'ordinaire le morceau qui précède (vv. 4-14) comme l'allégorie du *bon pasteur.* Il faut s'entendre! Le prophète est appelé, en effet, aux vv. 4 ss., à représenter le pasteur suprême; et l'attribut de bonté ou de bienveillance nous est, en effet, proposé ici comme le caractère propre du pasteur suprême. Seulement ce n'est pas *un rôle de bonté,* mais *un rôle de justice* que le prophète doit remplir. Et l'on doit se tenir cette observation présente à l'esprit, sous peine de ne rien comprendre à toute l'allégorie. Nous verrons une fois de plus, à ce propos, se justifier le rapport que nous avons établi plus haut entre ch. IX 16[b] + X 2-3[ab] et ch. XI.

vv. 4-5. « Le troupeau de carnage », c'est le troupeau qu'on élève en vue de la boucherie; les acheteurs tuent impunément les bêtes qu'ils acquièrent, les vendeurs se réjouissent des bénéfices réalisés, et les pasteurs qui exercent leur métier au service des marchands, n'ont aucune pitié des brebis. C'est à un troupeau de cette sorte que le peuple de Jéhova est comparé. Le prophète est appelé à se faire pasteur du « troupeau de carnage ». Pour la manière dont les éléments énumérés au v. 5 dans la description du troupeau de carnage, peuvent être appliqués à la condition du peuple, voir plus loin l'explication des vv. 7 et 11.

Le *v. 6* montre que l'objet de l'allégorie est de mettre en lumière *la justice* de Jéhova. Ce n'est pas, au moins d'une manière exclusive, *antérieurement* à la mission du prophète-pasteur que le peuple est à concevoir comme « un troupeau de carnage »; la mission du prophète-pasteur, qui représente Jéhova, le pasteur idéal, est elle-même un

élément dans la réalisation de la figure : « ... car je n'aurai plus pitié des habitants du pays ... », dit Jéhova. Dans la phrase qui suit, au lieu de ביד רעהו וביד מלכו, nous lisons ביד רֵעֵהוּ וביד מֹכְרוֹ, pour rester dans les termes de la métaphore : « ... voici que je livre les gens, chacun dans la main de son pasteur et dans la main de son vendeur ! » C'est là ce qui doit être réalisé sous l'administration allégorique du prophète-pasteur ; — non pas par la faute ou la méchanceté de celui-ci, mais par la faute du troupeau lui-même, surtout par la faute des pasteurs (historiques) du troupeau, qui seront aussi (v. 8) les premières victimes de la justice de Jéhova ; c'est-à-dire, dans l'allégorie, de la justice du prophète qui le représente. — Wellhausen a tort de rayer le v. 6 qui ne trouble pas du tout l'enchaînement. La parole de Jéhova énoncée dans ce verset reçoit son application vv. 8-9. Nous le répétons : *le rôle* du prophète-pasteur doit être conçu comme un rôle de justice. Cette justice atteint finalement tout le troupeau ; mais elle s'exerce d'abord et directement sur les pasteurs ou les chefs (x 2-3[ab], xi 8).

v. 7. Le prophète se fait pasteur du troupeau de carnage, *pour les marchands du troupeau.* Les LXX ont εἰς τὴν Χανανίτιν ; ce qui suppose la lecture, reconnue par Patrizzi (1) et Klostermann, et assez généralement adoptée, ici et plus loin v. 11 : לכנעניי הצאן, *pour les marchands du troupeau.* Les marchands du v. 7 sont sans doute une reproduction des « vendeurs » du v. 5. Nous sommes porté à y reconnaître les courtisans, les princes ou notables, ou les chefs des factions populaires, qui tenaient l'autorité des pasteurs, c'est-à-dire des rois, à leur service ; voir v. 11. Le détail prouve dans tous les cas, une fois de plus, que c'est *comme troupeau de carnage* que le peuple se trouve constitué sous la garde du prophète-pasteur. — Cependant le prophète-pasteur prend comme insignes deux bâtons qu'il appelle, l'un « bienveillance », l'autre « liaison ». Le premier figure le pacte du pasteur suprême « avec tous les peuples » (v. 10) ; il ne faut point, croyons-nous, songer ici, comme on le fait d'ordinaire, aux peuples étrangers, mais au peuple d'Israël et aux tribus dont il se compose (2). Le pacte avec Israël avait été, de la part de Jéhova, un témoignage de pure et tendre bienveillance (נעם). Le second bâton appelé « liaison » symbolise le dessein de Jéhova de procurer l'union entre Israël et Juda (v. 14). Ces insignes n'ont pas pour objet de

(1) Ap. Knabenbauer, l. c., p. 345 s.

(2) Cfr p. e. *Mich.* i 2, et Hitzig-Steiner, in h. l., où il renvoie pour la même interprétation à *Zach.* xi 10 !

caractériser la mission spéciale du prophète-pasteur dans les circonstances historiques considérées dans le récit; ils ne signifient point, en d'autres termes, que le prophète-pasteur se dispose *actuellement* à agir avec bienveillance envers le troupeau ou à réaliser l'union. Ils servent à marquer quelles étaient, *de soi et abstraction faite de l'indignité des pasteurs subalternes,* les dispositions naturelles du pasteur suprême. Le prophète ne mentionne les deux insignes rappelant la « bienveillance » de Jéhova et son dessein de réaliser la « liaison » fraternelle entre Juda et Israël, que *parce qu'il doit raconter qu'il les brisa,* et pour faire éclater mieux que ce fut l'ingratitude du peuple qui l'obligea à la rupture.

v. 8. Les trois pasteurs.

La justesse des observations que nous venons de présenter se montre clairement ici. Tout ce que le prophète rapporte au sujet de l'exercice de sa mission allégorique, c'est l'accomplissement d'un acte de la justice divine : « *Et je supprimai les trois pasteurs en un mois!* » Il ajoute qu'après cela il refusa de garder plus longtemps le troupeau. Ainsi se trouva vérifiée la parole du v. 6.

Le v. 8, comme on le sait, a donné lieu à des discussions sans fin. Les problèmes qu'il soulève sont d'ordre littéraire et d'ordre historique. Tout d'abord la manière dont l'auteur s'exprime, en disant « *les* trois pasteurs », suppose, semble-t-il, que de ces pasteurs il a déjà été question. Wright (1), comme d'autres, exprime l'avis que l'article renvoie aux pasteurs mentionnés au v. 5; mais le v. 5 ne fait que décrire, en termes abstraits, les conditions d'un « troupeau de carnage »; ce ne sont pas des pasteurs déterminés qui sont ici en vue. Ne pourrait-on trouver un point d'attache plus sûr? L'observation que nous avons faite plus haut touchant la nécessité de placer le chap. XI + XIII 7-9 à la suite de ch. X, v. 3ab, fournit la réponse à la question posée. En ce dernier endroit Jéhova avait dit, après avoir constaté que les malheurs du peuple avaient pour cause la faute de ses chefs : « *contre les pasteurs* s'enflammera mon courroux et sur les boucs j'exercerai ma justice! » C'est en vue de l'accomplissement de ce décret de Jéhova, nous l'avons vu, que le prophète est chargé, symboliquement, de la garde du troupeau. Ce sont les pasteurs menacés au ch. X, v. 3ab, qui sont visés au ch. XI, v. 8. — Wellhausen est d'avis qu'avant comme après le v. 8, quelque chose a disparu du texte. Cette supposition nous paraît aussi peu fondée que la suppression du v. 6 proposée par le même auteur. On se méprend sur le sens et le but de la parabole quand on

(1) L. c., p. 312.

y veut trouver autre chose que la représentation du châtiment annoncé x 3ab, xi 1-3. Le « bon pasteur » ne paraît pas ici *pour* pratiquer la bonté, mais *pour* exercer la justice. — A en croire le commentaire de Hitzig-Steiner, le prophète-pasteur, d'après le v. 8, aurait fait disparaître « les trois pasteurs » de la scène, pour se charger de leur fonction à leur place! Rien ne saurait être plus contraire à la portée de ce passage de l'allégorie (v. 9).

Qui sont les *trois* pasteurs en vue au v. 8? Le P. Knabenbauer suppose que ce sont les trois catégories d'oppresseurs (acheteurs, vendeurs et pasteurs) mentionnés au v. 5. Cette opinion n'a, à nos yeux, aucune vraisemblance; tout d'abord pour la raison que nous avons fait valoir tout à l'heure contre la relation établie par Wright entre les pasteurs du v. 8 et ceux du v. 5; à savoir qu'au v. 5 nous n'avons que des indications abstraites expliquant la notion du troupeau de *carnage* ou de boucherie; ensuite pour cette raison plus spéciale que le v. 5 énumère les acheteurs et les vendeurs à côté des pasteurs; qu'il est donc impossible que l'auteur au v. 8 ait compris les trois catégories sous la désignation commune « les trois *pasteurs* ». — Il est entendu que « les *trois* pasteurs », vu la manière dont l'auteur s'exprime à leur sujet, forment un groupe bien déterminé et doivent être reconnaissables à raison même de leur nombre. On s'est livré aux conjectures les plus variées en vue d'identifier les *trois* pasteurs du v. 8. Les essais d'identification que nous avons rencontrés dans les commentaires, sont tous purement hypothétiques, ne s'appuyant sur aucune donnée positive; bien plus, ils sont en désaccord plutôt qu'en harmonie avec les exigences du sens général de l'allégorie. Bredenkamp, dont Kuiper estime l'opinion la plus probable (1), croyait pouvoir reconnaître sous la figure des « trois pasteurs », les trois classes les plus influentes de l'État : les rois, les prêtres et les prophètes; mais il est difficile d'admettre que le titre de *pasteur* qui, dans notre parabole même, sert à désigner un chef individuel dans la personne du prophète, y soit appliqué simultanément à des groupes ou êtres collectifs. Il est souvent question des pasteurs dans nos chapitres; nulle part on ne voit un indice de l'acception du titre au sens préconisé par Bredenkamp (xi 16b; x 2, 3a; et plus loin xi 15 ss., xiii 7 s.). Wright (2) préfère chercher les trois pasteurs parmi les rois païens qui exercèrent leur domination sur le peuple juif durant la période grecque, et il propose les noms d'Antiochus Épiphane, Antiochus Eupator et

(1) L. c., p. 29.
(2) L. c., p. 313.

Démétrius Ier; seulement les pasteurs indignes condamnés dans nos chapitres (II. ec.), le sont toujours uniquement pour leur négligence dans leurs fonctions, jamais comme illégitimes; bien au contraire, le pasteur en vue XIII, 7 est appelé, à raison de son office, « l'homme de la société » de Jéhova. L'interprétation qui a eu, et a encore, le plus de vogue, est celle d'Ewald (1) qui voyait dans « les trois pasteurs », trois rois ou prétendants du royaume de Samarie, à l'époque troublée qui suivit la mort de Jéroboam II. Parmi les partisans de cette interprétation, les uns nomment Zacharie, Sellum et Manahem; les autres Zacharie, Sellum et un troisième dont on avoue ne rien connaître, ou dont on prétend, comme Ewald, retrouver le nom dans « Qobol'am » II *R.* XV 10. Ce qui a entraîné beaucoup d'auteurs à adopter cette manière de voir, c'est la circonstance que le prophète-pasteur déclare qu'il supprima les trois pasteurs *en un mois;* Sellum, le meurtrier de Zacharie, ne régna précisément qu'un mois et périt lui-même après ce règne très court, dans la conjuration qui amena Manahem sur le trône. Seulement la donnée en question de notre v. 8, par cela même que Sellum à lui seul régna un mois, ne s'applique en réalité pas, à la lettre, à la situation historique indiquée; l'avantage prétendu d'une application littérale de la parole du prophète aux rois de Samarie successeurs de Jéroboam II, n'offre donc pas à l'hypothèse d'Ewald un appui bien solide. Ce qui nous défend d'ailleurs absolument de nous rallier à cette hypothèse, c'est la considération que l'auteur de nos chapitres n'a point en vue, comme conséquence de la faute ou du châtiment des pasteurs coupables, la déportation des habitants du *royaume de Samarie,* ainsi que le supposait Ewald (2); la dispersion du troupeau considérée par l'auteur est essentiellement celle qui fut suivie de la restauration de Juda et de Sion (IX 8 ss., 11 ss., X 3, pour ne rien dire des chap. XII ss.); c'est donc la captivité de Babylone qui est envisagée comme l'épreuve d'où les fidèles sortiront purifiés (XIII 8 s.). *Les pasteurs coupables doivent être cherchés à Jérusalem, avant l'exil.* C'est pourquoi nous ne pouvons reconnaître non plus aucune probabilité à l'opinion que les trois pasteurs seraient trois grands prêtres du temps après l'exil, notamment Lysimaque, Jason et Ménelaus.

Nous croyons pourtant que le problème de l'identification des trois pasteurs du v. 8 peut se résoudre d'une manière quasi certaine; mais, remarquons-le dès à présent, on aurait tort de supposer que le

(1) *Die Propheten des A. B.*, I, p. 321 s. et *Gesch. des V. Israel*, III, p. 599 (zw. Ausg., 1853).

(2) *Geschichte*, l. c., p. 606.

prophète fut *le contemporain des trois pasteurs* en vue. C'est une histoire du passé que le prophète représente et où il s'attribue un rôle par fiction littéraire (v. plus loin § III, A, 2°; C). Déjà plus haut nous avons remarqué que la complainte sur les cèdres du Liban abattus et consumés par le feu, qui précède (XI 1-3) l'allégorie du prophète-pasteur, rappelait la même métaphore au ch. XXII, v. 6 s. de Jérémie; le Liban et Basan mentionnés dans la complainte, sont nommés pareillement ensemble en un second endroit du même ch. XXII de Jérémie, en rapport avec les pasteurs du peuple, vv. 20-23. Or ce ch. XXII, vv. 6 ss. de Jérémie expose, en un même tableau, la réprobation de trois rois de Jérusalem : *Joachaz* (Sallum) déporté en Égypte, qui ne reviendra pas, mais mourra au lieu où il a été emmené (vv. 11 s.) : c'est lui qu'on doit pleurer et non pas Josias (v. 10) ! *Joïaqîm,* qu'on ne pleurera point et qui n'aura point de sépulture royale (vv. 13-19); *Jéchonia,* qui sera livré à ses ennemis (vv. 24-30). Joachaz, Joïaqîm, Jéchonia sont les trois pasteurs visés *Zach.* XI 8. Ce qui le prouve, c'est 1° le rapport évident des trois premiers versets du ch. XI de Zacharie avec *Jér.* XXII 6 ss., 20 ss. ; auquel on pourrait ajouter le rapport entre la rupture du pacte *Zach.* XI 10 et *Jér.* XXII 9. — 2° Le fait que d'après *Zach.* IX-XI, XIII 7-9 la suppression des trois pasteurs est conçue comme un acheminement vers la captivité de Babylone, ainsi que nous l'avons fait remarquer tout à l'heure; ce qui s'applique parfaitement à la réprobation de Joachaz, Joïaqîm et Jéchonia. — 3° Le fait que Jérémie, après avoir au ch. XXII exposé la réprobation de ces trois rois, les présente, immédiatement après, au ch. XXIII, v. 1 ss., comme des *pasteurs indignes :* « Malheur aux pasteurs qui perdent et dispersent le troupeau de mon pâturage!... Voici ce que dit Jahve le Dieu d'Israël, aux pasteurs qui font paître mon peuple : « Vous avez dispersé et mis en déroute « mon troupeau, et n'y avez point pris garde; moi j'aurai garde, contre « vous, à la perversité de votre conduite.... » — 4° Le fait qu'après l'histoire de la suppression des trois pasteurs, le prophète, dans *Zach.* XI, est invité à prendre encore les insignes d'un pasteur insensé; le pasteur insensé visé, comme nous le dirons en arrivant à XI 15 ss.-XIII 7 ss., c'est *Sédécias* le successeur de Jéchonia, qui entraîna dans sa chute le royaume de Juda.

Le prophète-pasteur dit qu'il supprima les trois pasteurs « *en un mois* ». Cette donnée s'explique elle aussi, à merveille, par la supposition que *Zach.* XI 8 vise le ch. XXII de Jérémie. D'après la forme que donna à ce chapitre la combinaison littéraire des trois morceaux relatifs à Joachaz, Joïaqîm et Jéchonia, il semble en effet que le jugement divin, rappelé encore en manière d'épilogue aux premiers versets

du chapitre suivant, confond dans une disgrâce commune ces trois rois qui se succédèrent sur le trône. Alors que la perte de Jéchonia, lequel ne régna que trois mois, est déjà annoncée vv. 24 ss., Jérémie a l'air de prédire encore vv. 10 ss. celle de Joachaz et de Joïaqîm. Ce n'est là, sans doute, que la conséquence du procédé qui, de bonne heure et probablement par la main de Jérémie lui-même, se plut à unir en un même tableau, à raison de leur analogie, des éléments originairement indépendants; mais l'impression que cause ce triptyque littéraire pouvait très naturellement se traduire par la formule de *Zach.* XI 8 (1).

*
* *

v. 8b et v. 9. Le prophète-pasteur abandonne le troupeau. Ce n'est pas encore la dispersion définitive; mais celle-ci se prépare. Comme Jéhova l'avait dit au v. 6, il livre son peuple au désordre. La déportation de Jéchonia en 597 précéda de onze ans la ruine du royaume de Juda.

Au *v. 10* c'est la rupture du pacte avec le peuple d'Israël (non pas avec les peuples étrangers) qui est figurée. Voir plus haut sous le *v. 7.*

Au *v. 11* comme au v. 7, il faut, selon toute probabilité, au lieu de כן עניי, lire : ... כנעני = *les marchands du troupeau.* Nous estimons de plus qu'au lieu de השמרים אתי il faut lire השכרים אתי : « les marchands du troupeau *qui m'avaient à leurs gages* s'aperçurent que telle était la parole de Jahve ». Le prophète avait dit en effet, au v. 7, qu'il se chargea de la garde du troupeau de carnage, *pour* les marchands (exploiteurs) du troupeau. Comme nous l'avons déjà remarqué, ces marchands, s'ils représentent dans l'allégorie un facteur historique déterminé, seront à considérer comme les dignitaires publics, les « princes », ou autres personnages influents qui étaient, moralement, les arbitres des destinées de la patrie et qui nous sont présentés en conséquence dans l'allégorie du prophète-pasteur, comme tenant d'un côté l'autorité des rois à leur service (2), et comme exploitant d'autre part le peuple qu'ils prétendaient gouverner. Ils sont, dans tous les cas, conçus aux vv. 12 ss. comme faisant partie de la nation, nullement comme des dominateurs étrangers. Les puissances étrangères répondent plutôt aux « acheteurs » du v. 5.

(1) Nous rappelons encore au lecteur qu'il trouvera plus loin, § III, A, 2°, et C, des explications touchant la place qu'occupe dans l'exposé de Zacharie, l'allégorie du pasteur avec les allusions historiques que nous venons d'y reconnaître.

(2) Cfr. p. e. *Jér.* XXXVIII 6.

v. 12. Ce ne sont pas les brebis, évidemment, auxquelles le pasteur demande son salaire et qui lui paient trente pièces d'argent! Ce sont les marchands-vendeurs du troupeau, au service desquels il s'était mis (v. 7) et qui l'avaient pris à gages (v. 11).

Le *v. 13* offre une difficulté bien connue. Le prophète reçoit de Jéhova l'ordre de jeter le prix dérisoire auquel on a évalué ses services, אל היוצר; puis il rapporte, d'après le texte actuel, qu'il jeta en effet les trente pièces d'argent אל היוצר, *dans la maison de Jéhova.* Comment faut-il lire אל היוצר? Les massorètes ont vocalisé l'expression de manière à lui faire signifier *au potier;* c'est donc *au potier* que le prophète-pasteur méconnu aurait reçu l'ordre de jeter, et qu'il jeta les pièces d'argent. Mais en ce cas, comment comprendre la mention de la « maison de Jéhova » dans la relation de l'exécution de l'ordre? La maison de Jéhova n'est pas précisément le lieu où l'on s'attendrait à voir établi « le potier ». On a donc pensé, à cause de cette mention de la maison de Jéhova, que le texte ne parle pas en réalité, ou ne parlait pas primitivement, du *potier.* Stade notamment croit pouvoir résoudre la difficulté sans rien changer au texte; d'après lui il suffirait de lire אל היוצר; le mot יוֹצֵר ne serait qu'une autre forme de אוצר *trésor;* d'autres préfèrent admettre que le texte primitif portait איצר. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas notre passage devrait se comprendre en ce sens, que le prophète reçut l'ordre de jeter son salaire *au trésor,* et qu'il jeta en effet les trente pièces d'argent *au trésor, dans le temple.* La mention du temple se trouve ainsi parfaitement en harmonie avec le contexte immédiat. — Malgré cela, il nous est impossible, pour notre part, de nous rallier à cette manière de voir. Tout d'abord, il est manifeste qu'au v. 13 c'est avec une expression de dédain que Jéhova donne au prophète l'ordre de *jeter* אל היוצר, « *le magnifique prix* » auquel il a été évalué. Et nous ne parvenons pas à concilier avec ce dédain la supposition que le salaire aurait dû être déposé au trésor dans le temple. Ensuite, pourquoi la mention du temple n'aurait-elle pas été ajoutée la première fois, dans l'ordre même donné au prophète, s'il y avait eu lieu de déterminer par cette indication la notion du *trésor* auquel les trente pièces d'argent devaient être déposées? Enfin et surtout, dans l'allégorie du ch. XI, où le peuple est un troupeau, où ses rois sont des pasteurs, où Jéhova représenté par le prophète est le pasteur suprême, où les personnages influents sont des marchands exploiteurs du troupeau, la note de « la maison de Jéhova » et de son « trésor » serait, à notre sens, absolument fausse. Nous ne doutons pas que les massorètes aient eu raison de lire אל־היוֹצר *au potier.* Alors, encore une fois, que penser de « la maison de Jéhova »? Nous ne sommes point disposé à

admettre les explications par lesquelles un grand nombre d'exégètes ont tenté de rendre compte de l'association du « potier » et du « temple ». Il est plus probable, croyons-nous, que בית יהוה est le résultat d'une méprise dans la lecture du texte. Celui-ci aura porté à l'origine ביתו; le ו suffixe, grâce à l'irrégularité de la construction, aura été lu et compris comme le ו initial de יהוה; on sait que le nom divin s'écrivait souvent par la seule lettre initiale. Le v. 13[b] devrait donc se traduire : « Et je pris les trente pièces d'argent et les jetai, *dans son atelier,* au potier ». Nous venons de le dire, la construction de la phrase est assez singulière; elle est cependant analogue à d'autres cas, assez fréquents, d'emploi proleptique du pronom suffixe (1), et il ne manque pas de considérations à faire valoir pour la justifier. Le parallélisme avec le premier membre du v. 13 devait amener le prophète à dire qu'il jeta les trente pièces d'argent « *au potier* », non pas « *dans la maison* ou *à l'atelier du potier* »; d'autre part, voulant ajouter cette indication, il n'a point jugé convenable de la mettre à la fin de la phrase (« ... je les jetai au potier, dans son atelier »), parce que « le potier » était l'élément principal de l'idée; la circonstance de l'atelier, exprimée par la locution adverbiale ביתו, n'avait qu'une portée purement accidentelle. — Au lieu de יקרתי au v. 13, nous lisons יקרתָ (le magnifique prix auquel *tu as* été évalué par eux).

La remise faite au potier, du salaire qui représentait aux yeux des « marchands » la valeur du prophète-pasteur, doit avoir une signification symbolique. Laquelle? Jérémie raconte, au ch. XVIII de son livre, que Jéhova lui ordonna de se rendre à l'atelier du potier; l'ouvrier était au travail; Jérémie vit un vase qu'il était en train de fabriquer se briser entre ses mains, puis l'argile servir à la fabrication d'un vase nouveau. La leçon morale tirée de l'œuvre du potier, c'était que, la maison d'Israël étant aux mains de Jéhova comme l'argile aux mains du potier, Jéhova pouvait à son gré renouveler les destinées de son peuple. La démarche du prophète à l'atelier du potier, dans l'allégorie purement littéraire de *Zach.* XI 13, ne renfermerait-elle pas une leçon analogue, portant cette fois-ci, non sur le peuple, mais sur le pasteur lui-même? Le salaire jeté au potier représentait le pasteur, en quelque sorte; aussitôt après, vv. 15 ss., le prophète raconte qu'il fut investi symboliquement d'un rôle nouveau; il avait, la première fois, tenu la place de Jéhova dans son rôle de *pasteur suprême;* à présent il est transformé en *pasteur insensé.* Le lien qui rattacherait ce changement de rôle à la mention de la démarche chez le potier,

1) Voir p. e. *Prov.* V 22 : « *ses* iniquités *le* saisiront, l'impie... »

serait, nous l'avouons, assez peu sensible. Il y aurait là, cependant, un trait d'union d'ordre littéraire entre l'allégorie des vv. 4-14 et celle des vv. 15 ss. La circonstance que le potier intervient, dans la parabole, au moment où le prophète, de pasteur divin, va devenir le pasteur insensé, nous a paru digne d'être rapprochée de la signification prêtée à l'œuvre du potier au ch. XVIII de Jérémie. Le passage de Zacharie renfermerait une adaptation du récit de Jérémie.

v. 14. Avant de mentionner le rôle nouveau qui lui sera imposé, le prophète achève de déposer son premier rôle. Il brise son second bâton — insigne qui s'appelait « liaison » — pour signifier la rupture du lien de fraternité entre Israël et Juda. Non pas que cette rupture n'eût lieu, du côté du peuple lui-même, qu'à l'époque considérée par le prophète; mais parce qu'alors Jéhova la ratifia et lui donna la portée d'un premier acte dans la dispersion du troupeau. Le bâton « *liaison* » comme insigne du prophète-pasteur, était l'emblème de *la volonté de Jéhova* relativement à l'union d'Israël et de Juda; l'insigne brisé marquait l'abandon de cette volonté par Jéhova. Voir plus haut, *in v.* 7.

Vv. 15-17 (+ *XIII 7-9*). *Le pasteur insensé.*

Aux vv. 15-17, comme il a déjà été exposé plus haut, il faut rattacher immédiatement XIII 7-9. La figure du pasteur, en ce dernier endroit, se trouve manifestement située hors de son cadre; et l'apostrophe au glaive, XIII, v. 7, répond à l'image du glaive menaçant le pasteur insensé, XI 17.

Nous l'avons dit dans nos annotations sur XI 8, et nous exposerons aussitôt les raisons de cette identification, le pasteur insensé des vv. 15 ss. c'est le roi *Sédécias*. Remarquons d'abord qu'au

v. 16 il se rencontre plus d'une expression obscure. Le pasteur insensé « ne visitera point les brebis qui périssent ; il ne recherchera point הנער ... »; on rattache le mot נַעַר au sens de : ce qui est *errant, dispersé,* à la racine נער = secouer, agiter. Grätz préfère lire en notre passage הנעה (de נוע) = *ce qui faiblit,* ou *ce qui erre;* nous sommes porté à adopter cette correction. Le texte continue : « ... il ne guérira point ce qui est brisé, ne nourrira point הנצבה ... »; le sens de ce dernier mot nous paraît être : ce qui se tient debout = ce qui est *valide* (Vulg. *et id quod stat non enutriet*). « ... Il mangera la chair de ce qui est gras et en arrachera les ongles »; ceci veut dire sans doute que le pasteur insensé *se réservera les bonnes brebis pour en manger la viande et leur arrachera les ongles* pour les obliger à rester sur place, de sorte qu'elles s'engraissent. La relation entre les deux membres de la phrase pourrait donc s'exprimer plus rigoureusement

ainsi : il mangera la chair des brebis grasses, *après les avoir engraissées en leur arrachant les ongles*. Comp. le passage à *Ezéch.* XXXIV 3 ss.

A présent se pose donc la question de savoir qui est le pasteur insensé visé dans notre passage? C'est un pasteur déterminé que le prophète a en vue. Le prophète ne raconte pas comment il s'acquitta du rôle de pasteur insensé dont Jéhova le chargea, précisément parce que tout l'intérêt de l'allégorie est absorbé par l'allusion au personnage historique en cause. Jéhova annonce d'ailleurs en termes exprès au v. 16 : « voici que j'établirai sur le pays un pasteur qui n'ira point voir les brebis qui périssent... » L'exclamation du v. 17 : « Malheur au pasteur vil (litt. au pasteur *nul*) qui abandonne le troupeau... », ne s'explique guère non plus que comme une imprécation contre un personnage supposé connu. Le pasteur en question est un souverain légitime; il est établi par Jéhova sur le pays (XI 16); il est appelé par Jéhova : « l'homme de ma société » (XIII 7). Or plusieurs indices, sur lesquels il est difficile de se méprendre, nous font voir dans ce pasteur indigne, *Sédécias*, le dernier roi de Jérusalem. 1°) L'épithète de pasteur *nul*, XI, v. 17, convient parfaitement à ce roi hésitant et faible, ballotté entre les partis politiques opposés, dont Jérémie nous a laissé le portrait. 2°) Sédécias abandonna le troupeau (XI 17), quand il tenta de se soustraire par la fuite à l'armée chaldéenne, lors de la prise de Jérusalem. 3°) Le châtiment prononcé contre le roi prévaricateur (XI 17), à savoir le bras desséché et l'œil droit frappé de cécité, se vérifie à la lettre pour Sédécias, qui non seulement perdit la puissance royale (= le bras comme siège de la force), mais auquel son vainqueur fit crever les yeux. 4°) Le coup qui frappa Sédécias fut le signal de la dispersion définitive du troupeau, c'est-à-dire de la déportation à Babylone, l'épreuve suprême qui fut suivie de la restauration (XIII 7-9). 5°) Les raisons que nous avons fait valoir plus haut en faveur de l'identification des trois pasteurs de XI 8 avec Joachaz, Joïaqîm et Jéchonia, plaident pour l'identification du pasteur insensé de XI 15 ss. avec le successeur de ce dernier, Sédécias; de même que, inversement, notre interprétation de XI 15 ss., confirme celle de XI 8 (1). — Au chap. XIII, v. 7-9, c'est la restauration après l'épreuve de l'exil, après la purification des restes du peuple, qui est proclamée. La suite à ce morceau se trouve, dans notre texte, au ch. X, v. 3ᵉ ss., comme nous aurons encore à le rappeler plus loin.

(1) Cf. l'imprécation contre Sédécias, *Ezéch.* XXI 30 ss.

(*A suivre.*) A. VAN HOONACKER.

Louvain, janvier, 1902.

FRAMMENTI URBINATI

D' UN' ANTICA VERSIONE LATINA DEL LIBRO II DE' MACCABEI

EDITI ED ILLUSTRATI DA G. MERCATI

I

TESTO DEI FRAMMENTI E LORO PIÙ COSPICUE PARTICOLARITÀ.

Tre versioni latine antiche si conoscono de' libri Maccabaici (1) :

1) Quella che venne accolta nella nostra Volgata;

2) Quella — per il libro II — del codice Ambrosiano E 76 inf., un poco frettolosamente copiata e pubblicata da A. Peyron (2), e bisognosa d'una nuova edizione che verrà curata da M. A. Ceriani;

3) Quella dei codici sangermanense 15 (ora Paris. Biblioth. Nat. cod. lat. 11553) e complutense 1 (ora cod. 31 dell' Università di Madrid), ai quali s' avvicina il cod. 356 di Lyon, contenente una mistura di essa e della versione Volgata (3).

Della terza versione, la quale a suo tempo verrà edita da Ph. Thielmann (4), finora si conoscono soltanto i capi 1-13 del. l. I. pubblicati dal Sabatier secondo il mutilo codice sangermanense (5), e poi i passi I **11**-5. II **11**-23, **323**-30, **1242**-46, **1540** del complutense e I **11**. II **11**,11-23, **1536**-40 del lionese dati in saggio dal compianto S. Berger. Io non so pertanto, se a questa traduzione o ad una quarta ap-

(1) V. l'eccellente articolo di H. A. Kennedy *Latin Versions, the Old.* in Hasting's *A Dictionary of the Bible,* III, 60.

(2) *M. T. Ciceronis orationum... fragm. ined.* (1824), 73-117.

(3) Cfr S. Berger *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament* in *Notices et Extraits*, XXXIV, 2e part. (1895), 147-152; *Histoire de la Vulgate* (1893), 23. 392.

(4) *Ueber das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen biblischer Bücher des alten Testamentes* in *Sitzungsberichte der philos. - philol. Classe* dell' Accademia di München, 1899, II, 238.

(5) *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, II. Una volta per sempre dichiaro che qui e poi per comodità adopero la parola *versione* a designare i testi notevolmente diversi d'uno stesso libro, siano poi essi tali perchè realmente d'una differente traduzione, ovvero perchè la versione primitiva fu in loro profondamente riveduta e rimutata sì da prendere quasi un nuovo aspetto. Fintanto che la vera natura di questi testi non venga definitivamente stabilita, sembra lecito, e prudente anzi, preferire tale dicitura, e ciò senza intendere menomamente di rivocare in dubbio quanto i critici hanno già osservato su questa o quella redazione, ad es. la terza (cfr più avanti p. 200 n. 2).

partengano i seguenti frammenti urbinati, che non cadono in nessuna delle parti già edite di essa, e che certamente non sono nè della prima nè della seconda versione.

La verifica sarebbe stata facile e mi avrebbe posto in grado di dare una caratteristica approssimativa dei frammenti e di fissarne le relazioni sia col testo greco, sia colle altre versioni latine; ma non sarebbe stato conveniente invadere il campo preoccupato dal valoroso Thielmann, il quale s' è già procurato copia e collazioni dei varii manoscritti della versione terza, e potrà senza fallo col materiale raccolto pronunziarne un giudizio ben più sicuro e pieno del mio. Le opinioni premature finiscono piuttosto ad ingombrare il campo senz' altro intralciatissimo della scienza e, se pur sono fortunate divinazioni, a diminuire quel vivo piacere di scoperta che deve essere il compenso incontrastato del grave, costante lavoro anzichè d' una passeggera escursione.

Per questi motivi si presenta qui soltanto una riproduzione fedele dei frammenti con le poche, ovvie osservazioni limitate ai testi già editi e ai passi che ne interessano. Anche così gioveranno ai cultori degli studi biblici, e forse provocheranno (Dio lo volesse!) da parte del Thielmann una più pronta comunicazione del prezioso materiale da lui raccolto, o almeno delle opinioni che fin d' ora se ne sarà formato : il che già sarebbe un sufficiente guadagno.

Ma prima alcune parole sul codice urbinate. Esso è il lat. 174. Per la sua descrizione quanto al rimanente, non ho che a rimandare al I tomo del catalogo compilato dal mio valente collega M. C. Stornaiolo (1), a cui debbo la felice occasione d'avere esaminato e riconosciuto i frammenti nostri.

Alla fine del codice stavano di riguardo e stanno pur ora due fogli coniugati d'una bella scrittura minuscola del sec. IX/X, a due colonne, ciascuna di linee 30 superstiti. Essi forse sono l'unico avanzo d'un codice biblico che probabilmente conteneva almeno i libri I-II dei Maccabei.

I fogli misurano presentemente il 1° mm. 278 × 189 circa, ed il 2° mm. 270 × 185 c., ma un tempo erano molto più ampì. I margini superiore e laterale esterno sono stati tagliati interamente, e, ciò che è peggio, con essi anche una parte delle colonne più o meno profondamente. In alto caddero così quattro o cinque linee circa, e in ciascuna delle colonne esterne più o meno lettere a seconda della pienezza delle linee e della profondità del taglio.

(1) *Codices urbinates latini*, I, 481 (d'imminente pubblicazione).

Inoltre il foglio ultimo era stato incollato alla tavola della legatura, e da ciò patì tanto, che in parecchi luoghi è rimasto quasi illeggibile, non ostante la cura con cui venne staccato e ripulito.

Rimangono pertanto più lacune, che non sempre ho ardito di colmare. Le lettere, che parvero di sicura o almeno probabile restituzione, sono espresse in carattere italico. Forse coll' aiuto della versione terza, se identica, anche il resto verrà compito. Naturalmente nei supplementi mi sono aiutato colle altre versioni latine, tenendo conto degli avanzi di lettere, dello spazio e soprattuto dell' indole della traduzione e del testo greco supposto da essa, per quanto l'ho potuto riconoscere. Lo spazio scritto però non sempre si può misurare con sicurezza, sia per le diverse dimensioni delle lettere, sia per l'eventualità di abbreviazioni e di grafie errate o straordinarie, sia finalmente per l'incostante lunghezza delle linee.

Ho lasciato gli errori nel testo, mettendo solo fra uncini le lettere ridondanti, e fra parentesi angolari le omesse. Ho sciolto l'abbreviazione $\bar{p}$ con *prae* o *pre* a seconda delle parole, sebbene il copista più d'una volta ponga l'*e* semplice invece del dittongo *ae* con una incostanza, che si nota nella scrittura di altre parole, per es. *Lysimacus* e *Lysimachus, aduersus* e *aduersum* ecc., e che ho fedelmente mantenuto. Credetti però comodo sostituire l'interpunzione comune all' antiquata e talvolta erronea del manoscritto, e nei nomi proprii ecc. l'iniziale maiuscola alla minuscola. Nei supplementi ho seguito l'ortografia ordinaria, quante volte il cod. non è costante in una grafia. Nella numerazione delle linee, che è posta fra le colonne, sono computate solo le linee superstiti.

f. 153r. II Macc. 439-44. 46-52.

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
4[39] . . . . . .
. . *congregata* (?) *est multi-*
tudo populi aduersus Lysi-
macum propter hoc maxime
quod iam plurima uasa au-
rea ablata essent. [40] Et factum
est ut, ob ho<c> plene increscente
populi iracundia et efflagran-
te, armaret Lysimacus fere
uirorum III et commoueret
nefandas et impias manus
constituens se ducem similem
tyranno alicui exegrabili
et etate proflicatum et non
minus nefandum. [41] Scientes
ergo Iudei fallaciam Lysima-
chi, adprehendentes alii
saxa, alii fustes ualidos, alii
etiam occupantes adiacentem
cinerem, passim iactabant
et mittebant in aduersarios;
[42] et sic multos eorum uulneran-
tes quosdam interfecerunt,
omnes autem fugauerunt,
Ipsum quoque sacrilegum
iuxta aerarium percusserunt.
[43] De quibus omnibus exsurrexit
accusatio aduersum Moene-
laum. [44] Et cum uenisset rex
Ptholomeus Tyrum, apud eum
iudicium [in]detulerunt tres
qui missi erant de senatu

. . . . . .
. . . . . .
[46] . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
tem conmutatur rex *Ptholo-*
meus translato iudi*cio*. [47] *Et* (?) *ab*
omni causa de qua ac*cusaba-*
tur Moenelao liber*ato*, *mi-*
5 seros, qui etiamsi ap*ud Scy-*
tas negotiam dixiss*ent di-*
missi[s] sine dubio fuiss*ent*
inculpati, hos Ptholo*meus*
rex uelociter duci iuss*it*: [48] *et*
10 continuo iniustam p*oenam*
mortis consecuti sunt *qui pro*
ciuitate et populo et sac*ris* ua-
sis defensores extiter*ant*.
[49] Propter quod Tyrii, dol*ore*
15 concepto in Ptholome*um*,
ea quae in sepulture eo*rum*
necessaria erant cop*iose praes-*
titerunt. [50] Moenela*us autem*
propter principatus a*uaritiam* (?)
20 in nequitiam persecuera*bat*, *qui* (?)
inualescente malitia *exec-*
randus ciuium suorum *insidia-*
tor extiterat. 5[1] Et in eod*em tem-*
pore, cum Antiochus r*euer-*
25 ti profectione in *Ægyptum*...
cessit, [2] contigit per tota*m ciuita-*
tem diebus quadrag*inta*
uideri per aera discurr*entes*
equites aureas stolas *habentes*
30 et hordines cohortium...

f. 153v. II Macc. 53-14.

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

5[3]..... gladiorum et e-
*uagina*tionem (?) et missibilia
*sagitt*ariorum (?) et aureorum
*ornatu*um (?) splendorem et om-
*nimod*e armatos. [4] Propter
quod omnes (?) optabant petentes ut
in bonum (?) haec ostensio procede-
ret. [5] Facta autem fama fal-
*sa quo*d Antiochus mortuus
esset, *e*congregauit Iason mille
*homin*es (?) et subito aduersus
*eiuitat*em insurrexit. Fuga-
tis his (?) *q*ui super muros erant,
*cum ia*m fines conprehendere[n]t
*uniuer*sos (?), Moenelao ab urbe
*fugien*te, [6] Iason caedem suorum
eiuium faciebat sine pietate
. . . *i*ntermissionem, non
*intelle*gens illum diem tru-
*cidation*is fratrum quem glorio-
*sum e*xistimabat ignominio-
sum futurum. In tantum
autem (?) *i*ra exarserat, ut non in-
*quire*ret (?) an de <h>ostibus uicto-
*ria au*t de ciuibus gentis suae
. . . . . eretur. [7] Et proptcrea
*princip*atum (?) sacerdotii opti-
*nere n*on potuit, finem autem
. . . . . confusione consecu-
tus est. Nam refuga denuo

. . . . . .
. . . . . .
s . . . . . .
. . . . . *de eiuitate*
in ciuitatem fugiebat; persequebantur enim eum omnes et oderant desertorem legis abominandum et patriae et ciuium carnificem.
5 Qui et Egyptus manifestatus, [9] eo quod generationem suam peregre disperserit, sic ipse peregre consumptus est; et ueniens ad Lacedemodios, sperans se
10 propter cognationem impetraturum protectione<m>, [10] periit sine fletu et nullam pietatem nec sepulchrum paternum habere meruit. [11] Et postquam nuntia-
15 ta sunt qu<a>e gesta erant regi Anthiocho, cogitauit euertere Iudaeam; et ut de Egypto exiuit, accepta animi ferocitate, gladio conprehendit Hyerosolimam.
[12] Et iussit militibus concidere de
21 populo sine pietate quicumque incidissent in eos, et eos qui de domibus ascenderant trucidarent. [13] Et sic facta est iuuenum
25 et seniorum tanta cedes et mulierum et infantum et uirginum et puerorum perditio,
[14] ut octoginta milia hominum triduo consumerentur et qua-
30 driginta milia hominum

f. 154r. II Macc. 10 12-26.

10[12] . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
.....*propter factam* (?) *Iu-*
daeis iniuriam, et ideo cupiebat
habere cum eis pacem. [13] Propter
quod accusabatur ab amicis apud
Eupatorem filium Antiochi, ad
singula proditor audiens, quia
Ciprum sibi credita<m> a Filo-
metore deseruerat et ad Antiochum
Epiphanem confugerat, ideo
ueneno sponte accepto mor-
tuus est. [14] Gorgias igitur dux
factus in locum ipsius, peregri-
nis conuiuia exhibebat et aduer-
sum Iudaeos exercitum frequen-
ter stipendians coadunabat.
[15] Pariter autem et Idumei opor-
tuna et munita loca conprehen-
dentes debellabant eum, et fu-
gientes ab Hyerosolimis suscipie-
bant et stipendia quoaduna-
tis ad bellum instituebant.
[16] Hi uero qui erant cum Machabeo,
facta prece, petierunt a Deo ut esset
eis in adiutorium in praeliis aduer-
sus illos qui in Iudaeorum praesidia
insurrexissent; [17] et cum adgres-
si conprehendissent loca fortiter,
trucidabant resistentes omnes.
[18] Et cum quidam refugissent in du-
as turres munitas bene ualde
et omnibus armis quibus ciuita-
tem. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
[19] . . . . . .
. . . . . .
ipse ad expugnandos alios *discessit* (?).
[20] Tunc socii Symonis auarit*ia sua-*
si, ab his qui in turribus era*nt se-*
ducti sunt argento et, sept*uaginta*
5 milibus dragmarum acc*eptis*,
dimiserunt illos per fenes*tras*.
[21] Quod cum nuntiatum fuisse*t Ma-*
chabaeo, congregans duces *populi* (?),
accusauit quod argento a*ccepto* (?)
10 uendidissent fratres suos, hos*tibus*
aduersus eos dimissis, [22] et s*icut*
proditores manifestos tr*ucida-*
uit. Et continuo duas turr*es*
euertit, [23] et omnia prosp*ere*
15 armis et manibus suis perfi*ciens*,
interficit inter duas turr*es ui-*
ginti milia uiros. [24] Timoth*eus uero* (?)
qui prius uictus erat a Iud*aeis, con-*
gregans deinceps peregr*inos* (?) *exer-*
20 citus omnium gentium *et asia-*
ni generis equos armans, *uenit* (?)
ut gladio uictam caperet *Iudae-*
am. [25] Tunc hi qui cum Mac*habaeo*
erant, proximantes Tim*otheo*,
25 conuersi sunt ad preces Dei, *et caput*
suum terra spargentes et *lum-*
bos suos ciliciis praecingente*s*, [26] *an-*
te crepidinem arae iacent*es roga-* (?)
uerunt placari sibi Deum *et inimi-*
30 cis suis inimicum esse et a*duersariis* (?)

f. 154v. II Macc. 10 27-11 1.

aduersari . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
27 . . . . . .
. . . . . *ex-*
*ercit*us (?) collectus in unum.
28 *Et cum* continuo lux oriens dif-
*fund*eretur, occurrerunt in-
*uice*m sibi : et hi quidem ha-
*bent*es (?) et credentes diem diem
. . . . futurum et uictoriam (?)
cum (?) *u*irtute refugium haben-
tes in Deum et spem habentes,
. . . *aut*em proeliorum suorum
*anima*m suam tradiderunt.
29 *Et com*missa uehementi pug-
*na, a*pparuerunt aduersa-
*riis Iu*daeorum sedentes qui-
dam (?) super equos frenis au-
*reis o*rnati uiri quinque ual-
*de spe*tiosi (?) et facti sunt duces
*Iudae*orum (?) : 30 qui etiam Ma-
*chabae*um in medium ponen-
*tes pr*otegebant armis suis *et* (?)
*inuul*neratum conseruabant,
porro in (?) aduersarios sagit-
tas et fulmina iaculabantur.
Et sic (?) *pe*rcussi[t] cecitate hostes
. . . . concidebantur pertur-
*bati t*imorib*us*, 31 et ceciderunt
*ex ho*stibus uiginti quinque milia
*homin*um. 32 Et tunc Timotheus
ipse (?) *fu*git in Gazara praesidium
*muni*tum, ducatum habente
. . . *Ch*erca. 33 At hi qui cum Ma-
chabaeo erant . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
34 . . . . . .
Iudaeos maledicentes uerba in-
pudica iactabant. 35 Et cum quin-
ta dies lucesceret, uiginti iu-
uenes ex his qu*i* cum Machabeo
5 erant, exardescentes animis
propter conuincia inmunda,
adgredientes uiriliter muros,
feroci animo quomodo urbem
eorum adprehenderent consi-
10 derabant. 36 Et subeuntibus illis,
ceteri similiter ascendentes
muros ad deuastandos qui in-
tus erant, succendebant[ur] tur-
res, et in pyris uiuos combure-
15 bant abominantes eos qui in-
munda conuincia dixerant.
Et alii[s], portis reseratis, susceperunt
exeuntium ceterum numerum,
et conprehenderunt ciuitatem,
20 37 et Timotheum absconsum in
quodam putco perculerunt et
fratrem ei*us* Cheream et Appollofa-
nem. 38 Et cum *h*aec perfecissent,
cum ymnis et canticis et confes-
25 sionibus benedicebant Deum
magnifice[m] liberantem po-
pulum suum Israel et uictoriam
prestantem seruis suis. 11 1 Et post
modicum temporis Lisias pro-
30 curator regis et rationum grauiter

OSSERVAZIONI

— Cap. 4. —

40. Non lesse Λυρανου, ma solo τυράννου e lo credette un nome comune. Nel cod. la stessa prima mano corresse *simili* in *similem* a lin. 10. Osservare come qui il copista indichi il migliaio con una linea sopraposta : non fa però così più avanti dove occorre e rimane la parola *mille* o *millia*.

41. *Judaei :* manca nel greco, Vulg., Peyron. — Sotto, *passimi actabant* era stato male diviso, ma una mano antica segnò la vera divisione delle parole. — *In aduersarios,* cioè εἰς τοὺς ἐπιτιθεμένους soltanto, lezione conservata dai codici 23 (1). 64 e dal gruppo Lucianeo 19. 62. 93 d'Holmes-Parsons in combinazione coll' altra εἰς τοὺς περὶ τὸν Λυσίμαχον (Vulg., Peyron.).

44. *Ptholomeus :* manca nel greco e c' è invece in Peyron., dove pure è scritto *Ptol.*, come più avanti nei vv. 46. 47 ecc.

L'erronea aggiunta, fatta per ismania di chiarezza, proviene dall' avere il traduttore o l' interpolatore confuso Tolomeo figlio di Dorimene (v. 45) con Tolomeo Filometore re dell' Egitto menzionato sopra al v. 21. Lo sbaglio una volta commesso ne ha tirato altri due eguali ai vv. 46. 47, e non fu scoperto, sebbene era facile accorgersene, perchè il manoscritto greco del traduttore, invece di Δορυμένου o τῷ Δορυμένους o simile, aveva nel v. 45 δωρούμενος come i codici 23. 55. 64. Anche la Vulg. ha *dare*, mentre la Peyron. secondo il suo solito combina l' una e l' altra versione insieme : *Dorum se daturum.* — Ho detto « secondo il suo solito » e lo provo subito con due esempi manifesti, sia perchè la è cosa d' importanza nel giudizio e nell' uso della Peyron., sia per far meglio comprendere altri fatti consimili che dovremo ricordare in queste osservazioni ai vv. 47. 48. **10** 20. 24. II Macc. **6** 21 Οἱ δὲ (+ προεστῶτες cod. 55) πρὸς τῷ παρανόμῳ σπλαγχνισμῷ τεταγμένοι : Peyron. *At uero illi qui adstabant ci cum piactate impia* (prima versione simile alla Vulg. *Hi autem, qui astabant, iniqua miseratione commoti :* continua l'altra versione) *extorum contaminationis sceleratae prepositi.* **13** 16 καὶ ἐξέλυσαν εὐημεροῦντες ; Peyr. *digressique sunt cum uictoria rebus prosper<e> gestis;* cfr Vulg. *rebus prospere gestis abierunt.* Preziose sono queste doppie versioni della contaminata Peyron., perchè non provengono dalla Volgata, almeno non tutte.

46. *autem?* Certo è il supplemento *Ptholomeus* benchè la parola manchi *a questo posto* in tutti i testi e sia una cattiva aggiunta; come pure mi sembra certa la lettura di *commutatur,* benchè per buona parte tagliato.

47. A. Peyron : « *Pth. rex velociter illos duci iubens*] *Hoc additamentum ignotum est Graeco atque versionibus antiquis* ». Altro segno di parentela fra il testo greco supposto dalla versione nostra e dalla Peyron. Nella Peyron. a questo luogo l'Urbinate è stata fusa con una seconda diversa versione, forse l'originale della Peyron. : *dimissi sine dubio fuissent inculpati absoluerenturque* (così scrivo per *absoluerentur quae*) *sine ulla reprehensione :* cfr *absoluere* nella Peyron. e qui due volte, e poi a **6** 22. 30. **12** 45. — Notare nel nostro cod. *negotiam,* che non oso correggere in *negotium* o *negotia.*

48. Anche qui la Peyr. ha la versione nostra fusa con un' altra : *aduocationes functi defensores extiterant* (προηγορήσαντες).

(1) Le lezioni del cod. 23 cito dall' ed. seconda dello Swete, il quale ne ha procurato una nuova e più accurata collazione. Egli lo designa colla sigla *V*.

49. *in Ptholomeum :* aggiunta propria del nostro, e della stessa indole e valore delle altre. — *in sepulturam* anzi che *sepulturae.*

50. *in nequitiam.* In vece di ἀργῇ lesse egli forse ἀγρεῖ, ἀγρείῳ, ἀγρειότητι o qualche parola simile? In luogo di *auaritiam* (Peyr., Vulg.) e *insidiator* (Peyr.), forse si può pensare anche ad *amorem* e *proditor, traditor,* ma assai meno probabilmente.

— Cap. 5. —

2. σχεδόν omettono e la Volgata e il cod. 71.

3. *euaginationem* come nella Peyron.? *et e*, benchè in buona parte tagliate, sembrano abbastanza sicure. L' *et* però domanda un altro sostantivo reggente davanti a *gladiorum;* ciò che non sorprende in una versione, in cui vedremo rendersi una sola parola mediante due sinonimi coordinati (cfr più avanti p. A 198). — *Armatos* (*loricatorum* Peyr.) come i codd. 19. 23. 62 τεθωρακισμένους o -νοις. Preferisco *omnes* (πάντες) al *cunti* della Peyr., perchè potè esservi scritto in compendio.

5. Οὐκ ἐλάττους davanti a τῶν χιλίων omettono solo il nostro e il cod. 71. La fine di questo versetto poi e quasi tutto il seguente sono d' una redazione diversa dai testi volgati. Nel codice in fine a *conprehenderent* pare cancellata la *n*. Checchè sia della fedeltà, non si può negare che il periodo corra bene con *conprehenderet,* e per ciò ho posto la detta *n* fra gli uncini.

6. *et sine intermissione* [*m*]? *Trucidatio* ha la versione del Peyron più sotto al v. 13. Il *t* di *aut* pare abbastanza sicuro : incerto però rimane se debba supplirsi *uictoriam... consequeretur* ovvero *uictoria... haberetur*, *reportaretur* o simile.

7. *propterea* solo col cod. 44 (οὖν). — *Principatum* ha la Vulg., *magisterium* per ἀρχῆς la Peyron. e qui e a 4 50. Forse potrebbe anche leggersi *magistratum, primatum.* — Se *confusione* (del resto cfr gli errori del codice a 5 9) avesse il compendio, non riesco a discernere. La parola avanti pare terminasse in *ae*, di cui restano traccie languidissime, incerte. *Finem fallaciae* (ἐπιβουλῆς : cfr 4 41 *fallaciam Lysimachi,* τὴν ἐπίθεσιν τοῦ Λ.) *confusionem consecutus est* non andrebbe male.

8. *Qui et Aegyptiis manifestatus :* così senza fallo è da correggere. Il *manifestatus* poi sarebbe la riproduzione d'un errore del greco simile a quello del cod. 23 riferito dallo Swete. Nel v. 9, invece del vulgato πρὸς Λακεδαιμονίους ἀναχθείς, il cod. 23 ha... ἀναδιχθείς, corretto da mano posteriore in ἀναδειχθείς. Del resto anche qui la nostra versione si scosta dal testo comune, tanto che parrebbe una libera parafrasi.

9. *Generationem suam.* Che abbia letto συγγένειαν o συγγενεῖς o simile invece di συγνούς? — *Lacede modios* così il cod.

11. *Antiocho* aggiunge anche la versione Peyr. simile qui alla nostra in rendere l' odierno, forse altrimenti letto διέλαθεν (= ὑπέλαθεν cfr Niese *Kritik der beiden Makkabäerbücher*, 1900, p. 31, n. 4) ἀποστάτιν. Notare la sostituzione di *Hyerosolimam* a τὴν πόλιν, sostituzione almeno fatta secondo la consuetudine dell' autore del II l. de' Maccabei, che ama la forma greca Ἱεροσόλυμα : cfr Niese, p. 49.

— Cap. 10. —

12. Si vede che il nostro lesse come il cod. 23 : τὸ δίκαιον συντηρεῖν προηγούμενος διὰ τὴν γεγονυῖαν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ἀδικίαν, e non τ. δ. σ. προηγ. πρὸς τ. Ἰουδ. διὰ τ. γεγ. πρὸς αὐτοὺς ἀδ. come gli altri tutti e greci e latini.

13. *filium Antiochi* : altra aggiunta propria del nostro. — Si noti che egli pure omette μήτε εὐγενῆ τὴν ἐξουσίαν εὐγενναίσας.

14. *in locum ipsius* o mala versione di τῶν τόπων o corruzione interna del latino. S

osservi anche la traslazione di ἐξενοτρόφει *peregrinis conuiuia exhibebat* (Peyr. *peregrinum exercitum exhibebat*, Vulg. *assumptis aduenis*).

15. *debellabant eum*. Lesse adunque αὐτόν, cioè colla Peyr. e col cod. 71 αὐτούς, e non τοὺς Ἰουδαίους, e φυγαδεύοντας προσλαμβανόμενοι col 23 (gli altri colla Peyr. φυγαδεύσαντας προσλαβόμενοι). La sostituzione di *eos* a *Iudaeos*, se pure non è la lezione primitiva, proviene dalla lezione Ἰουδαίους nel v. 14 in cambio di ἰδίους presentato malamente dal solo cod. Alessandrino. Quanto ai fuggiaschi di Gerusalemme qui mentovati ed alle conseguenze derivanti dalla preziosa notizia, v. NIESE, pp. 54-55. Da ultimo si noti la scrittura *quoadunatis* (nel v. 14 però *coadunabat*), che coll' altra *convincia* dei vv. 35. 36 può forse giovare nella ricerca della patria del codice o del suo archetipo. La confusione di *qu* con *c* nata da viziosa pronuncia locale è stata osservata in codici di Virgilio (cfr RIBBECK *Prolegom. crit.*, 443), nel codice bobbiese *k* dei Vangeli (cfr SANDAY *Old-Latin biblical Texts*, II, p. CXLV), nella *Visio b. Esdrae* da me edita (*Studi e Testi*, V, 69), ecc.

16. Adunque lesse ἐπὶ <τοὺς> τὰ τῶν Ἰουδαίων ὀχυρώματα ὁρμήσαν<τας> invece del vulg. ἐπὶ τὰ τῶν Ἰδουμαίων ὀχυρώματα ὥρμησαν. Dei codici greci, solo 23. 55 e la prima mano del 106 hanno Ἰουδαίων. *Praeliis* è scritto col compendio $\bar{p}$. Al v. 28 però sta *proeliorum*.

17. Il versetto nel nostro è dimezzato. Notare l'omissione del numero degli uccisi. Anche nel v. 18 *quidam* e nel nostro e nella Volgata sostituisce l' οὐκ ἔλαττον τῶν ἐννακισχιλίων = *non pauciores novem millibus* (Peyr.). Non oserei però trarne conseguenza sicura, presentando anche la nostra versione cifre alte, più avanti ai vv. 23. 31 e sopra a 4 14. Sui numeri eccessivi delle milizie cfr NIESE pp. 33. 47. Anche il CORNELY *Introductio*, II, I (1887), 465 ne riconosce la difficoltà; e certo, nel giudicarne, conviene tener conto delle discrepanze o meglio incertezze dei testimonii del testo.

19. Le parole *ipse-alios* sebbene tagliate per metà e più, mi sembrano sicure. Esse però mostrano che il traduttore ha inteso un poco diversamente la fine del v. ὁ Μακκαβαῖος εἰς ἐπείγοντας τόπους, ἀπολείπων Σίμωνα καὶ Ἰώσηπον, ἔτι δὲ Ζακχαῖον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἱκανοὺς πρὸς τὴν τούτων πολιορκίαν, αὐτὸς ἐχωρίσθη. Egli cioè riferì al Maccabeo stesso ossia unì ad ἐχωρίσθη il complemento πρὸς — πολιορκίαν. Il Simone qui mentovato non è il fratello di Giuda, ma « un altro omonimo Giudeo » : NIESE, p. 39.

20. *avaritia perculsi?* come la Peyron. — « *Per fenestras turrium*] *Additamentum ceteris ignotum* » A. PEYRON. Probabilmente il nostro lesse διὰ θυρίδων invece dell' odierno διαρρυῆναι, διαρρυθῆναι (cod. 62), e la sua versione fu poi fusa e compita con l'altra sì da uscirne il testo della Peyron. : *diffluere per fenestras turrium*.

21. Προσαγγελθέντος dunque col cod. 23 e coi più dei minuscoli greci e colle due versioni latine edite, non προσαγγέλλοντες. Inoltre omettesi col cod. 71 περὶ τοῦ γεγονότος.

22. *Manifestos* non so se sia una pura aggiunta odiosa (nel quale caso il traduttore non avrebbe letto il γενομένους omesso pure dai Lucianei 19. 62 [γεγονωτας 93]) ovvero la traduzione d' una variante come φανερούς ed anche φαινομένους.

23. Pare abbia letto come la Vulg. καὶ ταῖς χερσίν, e non ἐν ταῖς χ. come la Peyron. e i codd. greci. Inoltre sembrerebbe, tenuto conto dello spazio, che non abbia letto οὐ πλείους, ovvero che il copista l'abbia omesso. Però trattandosi di parola scritta in fine di linea, la cosa non è sicura.

24. Om. οὐκ ὀλίγους come la Vulg. e il cod. 71, il quale ha omissioni ben più gravi. Anche qui la Peyron., guasta, ha forse incorporato o una glossa o una diffe-

rente versione : *Timotheus vero, qui antehac victus fuerat* <*a*> *Judeis, collectis inimicis* (ed. *inimicus*) *peregrinis exercitibus* ecc.

25. *proximantes :* così chiaramente il codice. Siccome anche 19 (συνεγγίζοντος αὐτῷ), 52 (— τες αὐτοῦ) e il creduto Esichiano 106 (— τες αὐτούς) hanno o suppongono συνεγγίζοντες, per questo non oso correggere *proximante*. E si noti la sostituzione del nome *Timotheo* al pronome, propria del nostro.

26. *rogauerunt* (cfr Peyron.)? *petiuerunt?* cfr sopra v. 16. τὸν θεόν aggiungono col nostro e il cod. 71 e la Peyron. Il supplemento più ovvio alla fine è *et adversariis adversari*, come super giù ha la Vulg. : *et aduersariis aduersaretur*.

27. Gli avanzi delle prime due lettere mi paiono proprio *us*, non *as* o *at* : quindi ho supplito *exercitus*. *Collectus in unum* mi pare certo : è versione libera di ἐφ' ἑαυτῶν ἦσαν, *circa seipsos erant* Peyr., *resederunt* Vulg.

28. La linea trasversa di *f* è svanita, sicchè dapprima avevo pensato a *dispargeretur*. La *m* di *inuicem* è dimezzata, il supplemento però è certo (ἑκάτεροι). *Victoriā* è certo, ma dopo l'*a* vi pare un' *e* aggiunta dappoi; così sarebbe stato corretto in *victoriae*. Per questo non oso supplire *diem prosperum* (εὐημερίας) *futurum*, ma piuttosto preferirei qualche cosa di simile al *prouentus et victoriae* della Peyron. — *Dm̄* poi e non *dominum* (gr. Peyr. Vulg.) pare certo. Come vada supplita la fine, non so, scarso sembrando lo spazio per contenere quanto sta nel greco : οἱ δὲ καθηγεμόνα. Forsechè *at* (Peyr.) *illi ducem* (Vulg.)? cfr vv. 14. 21. 29 e **4** 40. La Peyron. ha *ductorem*.

29. *Judaeorum* e *quidam* (piuttosto che *quidem*), altre aggiunte esclusive del nostro, che poi da solo omette ἐξ οὐρανοῦ. Lo svanito *super* è scritto in compendio. D' *ornati* (Peyron.) solo la sillaba finale è chiara, ed esclude il *decori* della Vulg. Non sono certo nemmeno di *eti* in *spetiosi*, benchè i residui della scrittura mi sembrano corrispondere piuttosto a questa parola, che non a *gloriosi*.

30. Per διό forse qui era *et sic :* cfr **4** 42. *Hostes* altra aggiunta propria del nostro. La parola seguente terminava per *m* o *n*, di cui resta una parte. *Passim* (cfr **4** 41)? ma nel greco manca.

31. La lezione *Ex hostibus* mi pare abbastanza sicura, ed è aggiunta propria del nostro come nel v. 30. In *quinque* la *n* fu supplita sopra la linea. Invece di *hominum* poi (cfr **5** 14) è possibile anche *uirorum* (cfr **4** 40. **10** 23). Sono da notare piuttosto la cifra *viginti quinque milia* (gli altri δισμύριοι πρὸς τοῖς πεντακοσίοις) propria esclusivamente del nostro, e l'omissione certa di ἱππεῖς δὲ ἑξακόσιοι osservata anche nel cod. 52.

32. *Illic Cerea* (Peyr.)? *Illic* però è omesso dalla Vulg. in conseguenza del cambiamento di costruzione. Su Gazara e Timoteo, che al v. 37 si narra ucciso, cfr Niese, p. 6, n. 3 e 57, n. 4.

33. Che qui la versione Urbinate, come la Peyron., la Vulg. e la Siriaca, leggesse ἡμέρας τέσσαρας e non τεσσεράκοντα coll' Aless. certamente guasto, nè τέσσαρες καὶ εἴκοσι col 23. 93. 55 (-ρας) e Complut., appare dal v. 35, dove si ha *quinta dies* e *uiginti iuuenes* come nelle altre versioni citate. E forse le sono lezioni giuste. Quel νεανίαι τῶν περὶ τὸν Μακκαβαῖον senza aggiunta di sorta, puta un τινές, pare assai duro; e si capisce meglio una corruzione interna del greco ὑποφαινούσης δὲ τῆς πέμπτης ἡμέρας καὶ εἰκοστῆς (Aless., 55. 106: καὶ εἰκ. ἡμ. 23. 44. 71. 74. 243) νεανίαι da... τῆς ε' ἡμ. κ' νεανίαι simile, che non nella versione Siriaca e nelle latine Peyron. *quinto die iuuenes uiginti*, Vulg. *Cum dies quinta lucesceret, viginti iuuenes*. La durata breve dello assedio ben cadrebbe fra altre brevissime fazioni di questa guerra, di cui altrimenti sarebbe l' episodio più lungo indicato dal Niese, p. 75-76.

34. *Judaeos* altra aggiunta esclusiva del nostro. La Peyron. qui è mutila.

35. La fine del versetto *quomodo-considerabant* è d' una redazione affatto diversa dalla conosciuta τὸν ἐμπίπτοντα ἔκοπτον, seguita dalla Peyr. e dalla Volgata. E in questo e nel seg. v. βλασφημία = *convincia inmunda*, dove nota la grafia *conuincia*. Sulla inserzione della *n* per vizio di pronuncia o altro, cfr SANDAY in *Studia biblica et eccles.*, II (1890), 314-316. Quanto al *uiginti iuuenes* e a *dies quinta* v. la nota al v. 33.

36. *exeuntium* : pare proprio scritto così : incerta è solo la lettera *n*.

37. *Eius* occupa lo spazio di due lettere; *us* probabilmente era scritto sopra *i* in compendio.

38. *et canticis, populum suum* aggiunge solo il nostro. ἐξομολογήσεων i latini tutti col cod. 23. *Liberanti* poi farebbe supporre ἐλευθεροῦντι anzichè εὐεργετοῦντι. È da notare inoltre che il *servis suis* è presentato anche dalla Peyron., mentre gli altri testi hanno soltanto αὐτοῖς o αὐτῷ.

— Cap. 11. —

1. Om. senza fallo καὶ συγγενής, come il cod. 71. Sulla giustezza e vero senso di questo puro titolo d' onore (non reso precisamente in I Macc. 3 32) alle corti di Pergamo e di Seleucia, come pure dell' altro titolo ἐπὶ τῶν πραγμάτων, vedi le preziose osservazioni del NIESE, pp. 28-29. 51.

Adunque i frammenti Urbinati sono importanti non solo perchè spettano ad una versione latina antica finora inedita, ma anche per le parecchie singolarità del testo greco da cui derivano. Naturalmente non sono da far risalire al greco tutte le varianti. Vi saranno sbagli di lettura e d' interpretazione del traduttore, come alterazioni di copisti. Inoltre è da tener conto dell' indole, direi, perifrastica della versione, e della smania evidente di voler portare maggior chiarezza ed eleganza nel discorso, sostituendo o aggiungendo — talvolta a sproposito — i nomi proprii ai pronomi, riunendo o dividendo proposizioni, rimutando a gusto modi, tempi ecc. Però il trovare or l' una or l' altra di tali singolarità in questo e quel codice greco, come specialmente nel 23 e nel 71, o in una delle versioni latine edite, insinua, che più altre di tali ve ne debbano essere, e quindi doversi con somma cautela procedere, prima di rifiutarle. E ciò tanto più, in quanto che del l. II dei Maccabei si possiede solo un codice antichissimo (A), e degli altri pochi, ad eccezione dell' ottimo 23, si hanno collazioni non sicure, mentre il testo oltremodo guasto abbisogna di rimedi più efficaci che non i conosciuti, del resto nemmeno essi pienamente applicati. Vedasi più avanti il § III, e sullo stato del testo del l. II il NIESE 108 ss., del quale gioverà riferire le sconfortanti parole. « Per la restituzione del testo [de' Maccabei] non s'è ancora fatto nulla o quasi nulla. Il testo ordinario... è manifestamente sorto a caso ed a capriccio. O. F. Fritzsche volle far meglio, ma ha piuttosto peggiorato il testo... I com-

mentari forniscono presso a poco nulla per la critica del testo... Il cod. Alessandrino ha molti, molti errori... Dei mss. greci più recenti il più antico Venet. gr. 1 [cod. 23]..., che risale ad un archetipo del sec. VI... è evidentemente l'ottimo e in molti passi rappresenta la tradizione antichissima. Dopo esso è notevole il gruppo della recensione Lucianea, i mss. 19. 62 e 93 che formano un prezioso complemento del Veneto... Molto peggio [del I] ci fu tramandato il II l. de' Maccabei : esso formicola di guasti d' ogni sorta, dittografie, interpolazioni, lacune ed anche ritocchi; poichè è naturale affatto che uno scritto cotanto letto venisse all' occasione anche corretto. I migliori codici, sopratutto il Veneto, apportano in molti luoghi il desiderato aiuto, ma non di rado no, e perciò fa d' uopo ricorrere alla critica congetturale ». La citazione è lunga, ma serve egregiamente a dare la necessaria idea del fatto senz' altro presupposto da noi, e quindi tornerà utile a parecchi lettori.

Da ultimo i frammenti sono importanti, perchè sembrano avere esercitato un influsso, se non sull' autore, sui trascrittori almeno della versione Peyroniana. Gli esempi rilevati sopra a **4** 47.48 e **10** 20 mi pare lo dimostrino abbastanza.

II

I FRAMMENTI URBINATI E I PASSI DE' MACCABEI RIFERITI NELLO SPECULUM.

Ma procediamo innanzi e vediamo a quale età, a quale patria si possa assegnare la versione dei nuovi frammenti. La ricerca è ardita, ma a tentarla ci muove un indizio, se non del tutto certo, degno tuttavia d' essere sottoposto al giudizio dei dotti. Così della traduzione verranno indicate altre due non ispregevoli reliquie come ad essa presumibilmente appartenenti, e verrà pure in qualche modo risposto al dubbio, se sia identica o no alla terza tuttora inedita del l. II de' Maccabei.

L'anonimo libro *De divinis scripturis* ossia lo *Speculum* già falsamente attribuito a S. Agostino (1) contiene i vv. 49-64 del c. 2, l. I dei

(1) Ed. Weihrich nel *Corpus scriptorum eccl. lat.*, XII (1887), 438-439, ed i vv. 62-63 di nuovo a p. 446. Cfr lo studio dello stesso Weihrich *Die Bibelexcerpte de divinis scripturis und die Itala des heiligen Augustinus* in *Sitzungsb. d. k. Akademie d. Wissenschaften* di Vienna, CXXIX (1893), II Abhandlung, pp. 72. Ho rinunziato di proposito a servirmi di esempi illustrati da lui, sebbene talvolta analoghi a quelli da darsi più avanti, per la semplice ragione che sono tratti da altri libri sacri, non essendo egli punto provato, anzi non essendo nemmeno verisimile che la Bibbia usata dall' Anonimo fosse per intero tradotta o riveduta da un solo. Ben altro è invece il caso di due libri costitutivi o almeno creduti d' un' opera medesima; sebbene anche qui non sia impossibile la diversità di tradut-

Maccabei in una versione caratteristica diversa tanto dalla Volgata quanto dalla Sangermanense, ossia dalla prima e dalla terza delle versioni mentovate a principio. Le loro differenze principali, che più avanti daremo in nota al passo, sono tali da non lasciarne alcun dubbio, specialmente a chi consideri essere il citato passo per la sua straordinaria chiarezza e semplicità uno di quelli che meno si prestavano a notevoli diversitá d' interpretazione.

La supposizione più ovvia sarebbe che il passo sia tolto dalla versione Peyroniana ossia dalla seconda. Se non che nella stessa opera (pp. 425. 426. 539) per fortuna si citano anche cinque staccati versetti del l. II, conservato nella Peyron.; e di questi cinque *quattro* sono affatto diversi dalla Peyron., come *tutti* sono diversi dalla Volgata, e diversi presumibilmente altresì dalla Sangermanense — Complutense, se pure essa non è nel l. II d'indole affatto diversa che nel I.

Che dunque? Siamo di fronte ad una quarta versione identica a quella dei frammenti Urbinati ovvero ad una quinta? Perocchè, rigorosamente parlando, non è impossibile che un libro tradotto quattro volte lo sia stato eziandio una quinta, sebbene in verità non poco ne stupisca il trovare già quattro versioni, o almeno quattro assai diverse revisioni di libri in proporzione assai meno usati nelle letture pubbliche delle Chiese e assai meno citati, come furono i Maccabaici I. II (1).

Prima però di ammettere tale fatto assai singolare, che nella Bibbia latina forse ha riscontro appena nei Salmi e Vangeli, vediamo se la versione del l. *de div. script.*, che designeremo colla solita sigla *m*, non corrisponda a quella dei nuovi frammenti. La ricerca è molto difficile, sia perchè i passi non sono comuni, sia perchè il loro stesso argomento e la loro redazione sono non poco distanti. Se ad es., invece del discorso di Mattatia morente, l'Anonimo riferisse la storia d'una guerra, come è nei fogli urbinati, il ravvicinamento allora sarebbe ben più agevole e convincente. Quantunque il caso sia diverso, tuttavia parmi ce ne sia quanto basta di rassomiglianze per concludere alla sostanziale identità della versione.

Nelle poche osservazioni soggiunte al testo Urbinate si sono rilevate alcune caratteristiche, le quali, assieme ad altre da rilevarsi ora, ricorrono nei passi di *m*. S' è visto 1) che il traduttore, per amore di chiarezza, sostituiva nomi ai pronomi, aggiungeva o inseriva alle volte

tore, e sebbene difatti nei tardi codici, come ad es. nel già citato Ambros. E 76 inf., si trovi il libro II dei Maccabei in una versione antica soggiunto al l. I della versione Volgata.

(1) I lettori osservino questa sorte di versioni e revisioni ripetute, toccata nella Chiesa latina eziandio al l. II de' Maccabei, e veggano se nella storia del Canone dei libri santi il fatto si debba ricordare ed apprezzare, quanto per lo meno altri fatti e testimonianze solite ivi proporsi.

interi stichi mancanti nel greco e negli altri, all' infuori dell' uno o dell' altro, passato eziandio nella Peyron., tanto da apparire quasi una parafrasi. S' è accennato, e meglio si puó vedere rileggendo, che 2) il traduttore per amore di una disinvolta eleganza ama rotondare i periodi cambiando modi e tempi, riunendo e dividendo proposizioni, rendendo una stessa parola con due sinonimi, ecc., e 3) vedremo anche che ha qualche parola o frase prediletta ricorrente pure nelle citazioni di *m*.

Ora in *m* 1) si osservano le seguenti aggiunte : *a*) I Macc. **2** 51 *relinquentes exemplum posteritatibus suis,* che non ricorre in nessun testo greco o latino, e *uestrorum,* a cui in certo modo risponde l' aggiunta ἡμῶν dell' Alessandrino e del cod. 64; *b*) II Macc. **7** 9 *qui regnat in aeternum, et regni eius finis non est* e *c*) *sanctis* comuni alla Peyron.; *d*) v. 14 *tyranne, e*) v. 23 *qui fecit caelum et terram et mare* (Vulg. *mundi creator*, Peyr. *mundi conditor*), e *f*) v. 28 *et mare* proprie del nostro, e finalmente *g*) v. 28 *et ipse indicabit orbem terrarum* presentata anche dalla Peyron. Si osserva inoltre *h*) la sostituzione del nome *Deum* (i più de' codici *Dominum*) ad *eum* in I Macc. **2** 61, sostituzione passata pure nel ms. di S. Teodorico appresso Sabatier, non saprei dire se per influsso dello *Spec.* o della versione usata in esso, ovvero per accidente di trascrizione; e *i*) aggiungasi la sostituzione d'*ingenti* ad *illa* in II Macc. **7** 29 (cfr. *tanta* in Urbin. **5** 13).

In secondo luogo 2) anche in *m* traspare abbastanza la tendenza a rotondare i periodi cambiando *a*) modi e *b*) costruzioni, *c*) riunendo proposizioni e membri coordinati o *d*) al contrario coordinando i subordinati ed *e*) accoppiando sinonimi. Così *a*) si osserva la costruzione *cum... fuisset* (I Macc. **2** 54. 55. 58) ricorrente nell' Urbin. più spesso che nella Peyron. e Vulg. (cfr. **4** 44, **5** 1. 5, **10** 17 due volte. 21. 28. 35. 38); *b*) ricorre *ipsa glorificabit uos* I **2** 64 (*in ipsa gloriosi eritis* grec. Sang. Vulg.) ed *haec creata sunt a Domino Deo* II 28 (*fecit haec Deus* gr. Peyr. Vulg.) : cfr. Urbin. **4** 46 *commutatur rex* (βασιλέα μετέθηκεν gr. Peyr. Vulg.), **5** 8 *persequebantur... oderant* (διωκόμενος.. στυγούμενος gr. Peyron. Vulg.); *c*) *considerantes.. nolite timere* I **2** 61 (*cogitate.. et ne timueritis* gr. Sang. Vulg.) : cfr Urbin. **4** 46, **5** 1. 5-6. 7. 13-14, **10** 16. 17. 22. 30. 34. 36, — mentre *d*) si fa al contrario in II **7** 14 *mori et... habere* (μεταλλάσσοντας.. προσδοκᾶν gr. Peyron. Vulg.) e 28 *oro... respice... et... scito* (1) (ἀξιῶ.. ἀναβλέψαντα.. γνῶναι gr. Peyron. e in parte

(1) Anche S. Agostino, citato dal Sabatier, s' avvicina in questo, sebbene per il rimanente discordi : *Oro te, fili, respice ad caelum et terram et omnia quae in eis sunt : vide et scito quia non erant ex quibus nos fecit Dominus Deus* (*De natura boni*, 26; *P. L.*, XLII, 559).

Vulg.), come nell' Urbin. 4 40, 5 5 (in Peyron. deve leggersi *assumptis... hominibus*). 6, 10 13. 15. 25. 26. 36. Ma specialmente è da notare il più stretto collegamento delle proposizioni mediante il relativo in II 7 28 (*qui et hominum genus fecit similiter*) importato dal cambiamento di costruzione, come in Urbin. 5 9 *qui et Aegyptiis manifestatus*, e probabilmente altresì in 4 50; collegamento amato dall' Urbin., anche dove non era necessario, come in 4 43, 10 21. 30. n fine *e*) a *scelerate et impie* II 7 9 (ἀλάστωρ) e *meius est eligere* (in. 14 αἱρετώτερον? coi Luciani) corrispondono nell' Urbin. 4 40 *nefandas et impias* (ἀδίκων), 41 *iactabant et mittebant* (ἐνετίνασσον), 5 4 *optabant petentes* (ἠξίουν), 10 28 *lux oriens* (ἀνατολῆς), 35. 36 *convincia inmunda.* (βλασφημίας ο δυσφημίας, βλασφήμους, e qui ricorda le aggiunte odiose *exegrabili* 4 40, *abominantes* 10 36, e forse *manifestos* 10 22).

Nè mancano 3) alcune parole predilette dall' Urbin. *a*) I Macc. 2 49 *adproximauerunt* (Vulg. Sang. *adpropinquauerunt*) : cfr Urb. 10 25 *proximantes* (Peyr. Vulg. *appropinquante*); *b*) I Macc. 2 61 *Propter quod* (Vulg. *ergo*, Sang. om.) frequente nell' Urbinate, che con *propter quod* ama rendere diverse parole e modi, cioè διό (5 4 *Quapropter* Vulg.), δι' ἣν αἰτίαν (4 49 *propter quam causam* Peyr., *quam ob rem* Vulg.; altrimenti 4 42 [10 30?] *et sic*, Peyr. *ex qua causa*, Vulg. *et*), ὅθεν (10 13 *quapropter* Peyr., *sed ob hoc* Vulg.) (1); *c*) II Macc. 7 14 *spem denuo futurae resurrectionis habere* (*expectare spem a Deo et rursum resuscitari ab eo* Peyr., *spem exp. a Deo iterum ab ipso resuscitandos* Vulg.), che l' Urbin. presenta in un passo purtroppo mutilo (10 28 *spem habentes* senza preciso corrispondente in greco, Peyron., Vulg., le quali poco prima hanno *desponsionem* o *sponsorem habentes*), e lo presenta poco dopo un *futurum*, che non e' è nella Peyron. e nella Vulg., e che invece nel solo Urbin. ricorre pure un' altra volta a 5 6 *non intellegens... ignominiosum futurum* (2). Nè forse *d*) è da spregiare affatto il curioso *dies Matthatiae dies moriendi* I 2 49 (per quanto il secondo *dies* presentato dal solo codice *S* — il preferito dal Weihrich (3) — potè facilmente nascere da distrazione

(1) Cfr anche *propter hoc quod*... 4 39 (in greco, Peyr., Vulg. v' è un participio assol.), *eo quod* 59 (gr. ὁ col participio, *et qui* Peyr. Vulg.) e *propterea* aggiunto a 5 7.

(2) Si noti anche *mori* per μεταλλάσσοντας in II 7 14 (*interfecto* Peyr., *morti datos* Vulg.) appunto come *mortuus* <*esset*> in Urbin. 5 5 (*defunctus esset* Peyr., *vita excessisset* Vulg.). La Peyron. e la Vulg. pare che schivino studiosamente di porre *mori*, quando nel greco v' è μεταλλάσσειν. Solo una volta su nove hanno *mortuo* (II 7 7), se dall' origine, si può dubitare; ma invece amano *defuncto* (Peyr. 4 7, 6 31, 7 13; Vulg. 4 37, 7 13, 14 46), *interempti* (Peyr. 4 37), *obiit* (Peyr. Vulg. 7 40), *vitam finiit* (Peyr. 14 46), *vitae excessum, vita decessit* (Vulg. 4 7, 6 31).

(3) Che talora vadano invece preferite le lezioni dell' altra famiglia di mss., lo mostrò il Sanday nella sua recensione in *Classical Review*, IV (1890), 415.

o da correzione inconsulta), dal momento che l' Urbin. **10** 28 ha pur esso un curioso *diem diem.*

Queste sono le rassomiglianze più o meno cospicue che intercedono fra i passi della versione usata in *m* ed i frammenti Urbinati, e che sebbene di disuguale valore per se prese, pur mi sembrano nel loro complesso assicurare una parentela più stretta fra i detti passi e frammenti che non colla versione Volgata, Sangermanense e Peyroniana. Se però le rassomiglianze giungano fino a rivelare l'identità sostanziale della versione, io lascio giudicare ai lettori, e mi limito a cavare le conseguenze che nel caso ne discenderebbero.

Adunque 1° risulterebbe essere la versione dei frammenti Urbinati diversa eziandio dalla terza inedita del codice complutense, che completa il mutilo sangermanense ed a cui si rannoda il lionese.

A credere ciò già ne induceva il giudizio del competentissimo S. Berger, il quale l' ha veduta, ed afferma riposare sulla medesima tradizione il testo del complutense e del sangermanense (1); e ci induceva altresì il giudizio dei critici che nella Volgata veggono un rimaneggiamento del testo predetto (2). I frammenti Urbinati e i passi di *m* sono quanto mai distanti dalla Volgata, e sembra impossibile che essi facciano capo ad un' identica primitiva versione.

Risulterebbe 2° che la versione (diciamola così) Urbinate non è posteriore al V secolo, a cui sembra risalire il l. *De divinis scripturis,* e che essa ebbe origine, o almeno voga nella patria purtroppo finora non sicuramente precisata di questo (3).

Da ultimo 3° rimarrebbe spiegata la relazione della Peyroniana a *m,* come cioè in un passo caratteristico su cinque essa concordi con *m,*

(1) *Notice* cit. 147.

(2) Cfr E. Schürer *Apokryphen d. A. T.* in Herzog-Hauck, *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*, I (1896), 632. A. Kamphausen in Kautzsch *Die Apokr. u. die Pseudepigraphen d. A. T.*, I (1900), 33. Resterà però a vedere, quando ne sarà fissato il testo, a quale delle due recensioni s'avvicinino di più le citazioni di S. Cipriano e di Lucifero, che sono d'una versione identica.

(3) S. Berger *Hist. de la Vulg.*, p. 5-6 e Kennedy, o. c., p. 57, pongono la versione biblica di *m* non lontano dai testi *italiani* d'origine ed *africani* per adozione usati dagli scrittori catolici del periodo vandalico. Poco diversamente in fondo Scrivener-Miller *A plain introduction to the criticism of the N. T.*, II (1894), 55, che vanno un poco più addietro, e mettono *m* insieme alle citazioni di Ticonio preservateci in Primasio, vale a dire ne fanno un testimonio del testo africano posteriore e riveduto. In fine due sommi, Hort appresso Gregory *Prolegom.*, 961 e Sanday in *Classical Review,* IV, 417 (citato pur dal Kennedy in nota a p. 57) lo credono piuttosto essere *recensionis hispanicae vel recensionis cum Europaea parallelae* nel N. T. per la relazione che ha col testo di Priscilliano (ammessa anche da Scrivener-Miller, p. 54). « *The Speculum was put together somewhere in the circle in which Priscillian moved, and from a copy of the Bible which, if not exactly his, was yet closely related to it* : così il Sanday. Tutti però parlano solo del N. T.

essendosi già notate fra tante differenze parecchie concordanze tra la Peyroniana altresì e l'Urbinate.

Riguardo poi al valore critico dei passi di *m* basterebbe rammentare quanto s' è compendiosamente discorso in fine al § I, ma per fortuna vi ha una prova migliore, che resterà se anche ne risultasse in seguito diversa la versione. Infatti a II Macc. 7 23 ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρὼν (ἐξερευνῶν cod. 62, ρευνῶν 52) γένεσιν (φρόνησιν 19. 62. 64. 93 Lucianei), dove il Niese p. 112 proponeva per congettura « senza dubbio di togliere il primo γένεσιν e di leggere ὁ πλάσας ἄνθρωπον (ovvero ἀνθρώπους) », *m* ha appunto *qui fecit hominem et omnium inquirit actum* (πρᾶξιν? cfr Judith 8 33).

Ma, ripeto, tutte queste conclusioni non sono e non possono essere che provvisorie, fintantochè il Thielmann non abbia reso di pubblica ragione la parte inedita del codice complutense.

Frattanto, per maggiore comodità, riproduco i passi del l. *De divinis scripturis* con le differenze della Sangermanense = *G* e della Volgata = *V* per il l. I, e della Peyroniana = *P* per il l. II dei Maccabei. Ciò basterà a provare le principali affermazioni fatte sopra, ed altresì a mostrare perchè la Volgata siasi dai critici giudicata un rimaneggiamento della versione Sangermanense. Quanto alle varianti non ortografiche dei manoscritti di *m*, siccome sono poche e non rilevanti, le raccolgo qui, avvertendo che la loro incostanza manifesta nella doppia citazione di I 2 61-62 e la mancanza di riscontri nei codici greci dimostrano almeno ivi preferibile il testo di *S* seguito e compito dal Weihrich. In I 2 il gruppo *FMLC* omette a 57 *aeterni*, 62 *uiri* presentato però a p. 446 da tutti i codici superstiti, 64 a principio *et;* legge a 58 *esset* per *fuisset* altrimenti che nel v. 54, poi 61 *dominum* per *deum*, 63 colla Volgata *in* per *ad* attestato da tutti a p. 446. In II 7 *MVLC* hanno a 9 *non erit finis* (Luc. 1 33) per *finis non est*, 23 *deus* per *dominus* e omettono a 29 *in*. Le varianti proprie del recente e scorretto *C* (sec. XII) I 2 51 *fecistis*, 52 *temptationem*, II 7 14 *est enim*, 29 *fratrum tuorum* sembrano ancor meno attendibili.

I Maccab. 2.

[49]Et adproximauerunt dies Matthatiae dies moriendi, et dixit filiis suis : Nunc consummata est superbia et pressura et tempus euersionis et iracundiae et indignationis. [50]Nunc, fili, aemulamini legi et date ani-

[49] adpropinquauerunt *GV*. — dies (*ante* mor.) *om*. *GV*. — confirmata *G*, confortata *V*. pressura] castigatio *GV*. — ira indign. *GV*. — [50]Nunc ergo (o *V*) *GV*.— aemuli (aemulatores

mas uestras propter sponsionem paternam : [51] et memores estote patrum uestrorum, quae fecerunt temporibus suis relinquentes exemplum posteritatibus suis, et suscipite gloriam magnam et nomen sempiternale. [52] Abraham nonne in temptationibus inuentus est fidelis, et reputatum est illi ad iustitiam? [53] Ioseph in tempore angustiae custodiuit mandatum, et factus est dominus in Aegypto. [54] Phinees pater noster cum zelatus fuisset zelum, accepit sponsionem sacerdotii aeterni. [55] Iesus cum conplesset uerbum, factus est iudex super Israhel. [56] Caleb dum testimonium diceret in ecclesia, accepit hereditatem. [57] Dauid in sua misericordia consecutus est sedem regni aeterni. [58] Helias cum zelatus fuisset zelum legis, eleuatus est in caelum. [59] Annanias, Azarias et Misahel credentes liberati sunt de flamma. [60] Danihel in simplicitate sua liberatus est de ore leonum. [61] Propter quod et uos considerantes per generationes generationum, quia omnes sperantes in Deum non infirmabuntur, [62] a uerbis uiri peccatoris nolite timere, quia gloria eius in stercore et in uermibus erit. [63] Hodie extolletur et cras non inuenietur, quia reuertetur ad puluerem suum et cogitatio illius periet. [64] Et fili mei, confortamini et praeualete in lege, quia ipsa glorificabit uos (pp. 438-439, 446).

II Macc. 7.

[9] Tu quidem, scelerate et impie, de praesenti uita nos perdes : rex autem mundi — qui regnat in aeternum, et regni eius finis non est — mortuos nos pro suis sanctis legibus in aeternae uitae conuersationem resuscitabit (p. 425).

[14] Melius est eligere mori ab hominibus et a Domino spem denuo futurae resurrectionis habere. Tibi autem, tyranne, resurrectio in uitam non erit (p. 426).

V) estote *GV*. — legis *V*. — pro testamento patrum nostrorum (vestr. *V*) *GV*. — [51] mementote operum p. *GV*. — uestrorum *om*. *GV*. — in saeculis *G*, in generationibus *V*. — relinquentes-suis *om*. *GV*. — accipietis *GV*. — aeternum *GV*. — [52] Nonne Abr. *G*. — tentatione *GV*. — ei *V*. — [53] angustiae suae *GV*. — mandatum Dei *G*. — dom. Aegyptiis *G*, dom. Aegypti *V*. — [54] in (*om*. *V*) zelando *GV*. — zelum Dei *V*. — testamentum *GV*. — [55] dum implet (impleuit *V*) *GV*. — uerbum domini *G*. — dux in *GV*. — [56] testificaretur *G*, testificatur *V*. — [57] aeterni] in saecula *GV*. — [58] dum zelat *GV*. — receptus *GV*. — caelis *G*. — [59] Ananias et *V*. — et *om*. *G*. — credentes in deo *G*. — flamma ignis *G*. — [60] sua simplic. *GV*. — [61] Ita et vos cogitate *G*, et ita cog. *V*. — generationem *V*. — generationum *om*. *G*, et generationem *V*. — qui sperant in eum *GV*. — infirmantur *V*. — [62] Et a *GV*. — ne timueritis *GV*. — in stercore et vermes *G*, stercus et uermis est *V*. — [63] extollitur *V*. — conuersus est in terram suam *GV*. — eius *GV*. — peribit *G*, periit *V*. — [64] Et] Vos ergo *V*, *om*. *G*. — mei *om*. *GV*. — praeualete] uiriliter agite *V*. — in ipsa gloriosi eritis *GV*.

v. 9 *P*... sceleste... de hac... perdis... mundi Deus....

v. 14 *P* Potius est interfecto ab hominibus expectare spem a deo, et rursum resuscitari ab eo, tibi etenim resurrectio ad u. n. e.

[23]Dominus ergo, qui fecit caelum et terram et mare, qui fecit hominem et omnium inquirit actum, ipse spiritum et animam nobis (vobis?) iterum restituet cum misericordia (p. 425).

[28]Oro te ergo, respice caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt, et uidens scito quoniam ex nihilo haec creata sunt a Domino Deo, qui et hominum genus fecit similiter et ipse iudicabit orbem terrarum (p. 539).

[29]Noli ergo timere carnificem hunc, sed dignus talium fratrum suscipe mortem, ut in ingenti misericordia cum fratribus te recipiam (p. 426).

III

SUL TESTO E SUL SENSO DI II MACC. 1 7 E LA VERSIONE PEYRONIANA.

Del piccolo ma capitale libro del Niese *Kritik der beiden Makkabäerbücher,* più volte citato sopra, non è mestieri far qui molte parole (1). Ivi sono intaccate a fondo le opinioni prevalenti nella scuola critica circa il tempo e il valore storico del l. II dei Maccabei e le relazioni di esso col libro I; ed il Niese storico, non teologo nè esegeta biblico, ha talora illustrato passi difficili meglio di coloro stessi fra i critici, che li avevano di proposito commentati. Tanto che giunti alla fine del breve scritto, si riesce a comprendere come egli a p. 27 affermi : « Egli è avvenuto al libro (II) come ad alcuni altri; esso fu misconosciuto, perchè non bene inteso ». E il fatto, anche perchè non solitario, quanto è istruttivo!

Nondimeno nè egli ha voluto far tutto, nè tutto quel che ha scritto, è da approvare incondizionatamente. Ma lasciamo quanto non s' attiene alla pura critica testuale, e teniamoci sulla via finora percorsa. È un danno, che il ch. uomo non abbia potuto usare della versione

v. 23 *P* Igitur mundi conditor, qui finexit hominis natiuitatem et uniuersorum scrutatur natiuitatem, et spiritum et uitam rursum cum miseratione reddet uobis.

v. 28. 29 *P* Oro te, fili, respicientem ad caelum et terra<m, et> quae in ipsis sunt uidentem uniuersa, cognoscere quia non ex his quae erant fecit haec deus, sicut hominum genus fecit, et ipse iudicabit orbem terrarum; nec timere carnificem istum sed dignus fratribus † te recipiam.

(1) Cfr dei nostri Italiani G. De Sanctis nella *Riv. di Filol. e d'Istruzione class*, XXIX (1901), fasc. 1°. I giudizii stessi di dissenzienti, come Wellhausen e Kamphausen [e ora Schürer 1³, 199, 202], i quali avevano già le loro posizioni prese (v. *Theolog. Literaturz.*, XXVI, 1901, 87-290), ben provano il valore del libro. Ed è da notare altresì che contemporaneamente e indipendentemente Ch. Torrey difendeva in maniera parzialmente diversa la genuinità dei primi due capi del l. II : v. il suo artic. in *Zeitschrift f. Alttest. Wissenschaft,* XX, 1900, 225-242.

Peyroniana, della quale sembragli sfuggita l'esistenza (1). Parecchie delle correzioni proposte sulla fede di questo o quel manoscritto greco non molto antico ovvero per pura congettura egli avrebbe confermato coll' autorità certo grande d'una versione latina antica, per quanto guasta e dai trascrittori e dall' editore; e forse anche nella elucidazione storica di qualche passo difficile avrebbe preso altra direzione. Se per il Niese è un onore incontrastabile l'avere veduto o divinato giusto, per i lettori la prova o la conferma sarebbe stata più efficace.

Ciò si può toccar con mano senza uscire fuori degli esempi raccolti nel prezioso capitolo finale : *Beiträge zur Textkritik des 2. Makkabäerbuches* (pp. 108-114). Le varianti preferite a **621** διὰ τὰ... προστεταγμένα (cod. 52; Peyr. *propter illa quae a rege fuerant praecepta*), 23 ἄξιον... καὶ τῆς ἐπικτήτου ἐπιφανείας (Ven.; Peyr. *digna... adquisita illustratione*), **830** οἱ δὲ... συνερίσαντες (Ven.; Peyr. *illi autem... confligentes :* donde... συνεγγίσαντες Niese), e le omissioni giuste di δέ in fine a **719** (cod. 62) e **21** (cod. 41) sono comuni altresì alla Peyroniana. Questa inoltre conferma o completa, nè sono le uniche (cfr più avanti, p. 22), le seguenti congetture, che il puro esame del testo aveva suggerito al Niese.

424 ὁ δὲ... εἰς ἑαυτὸν μετέστησεν (Ven. κατέστησε, gli altri κατήντησεν) : Peyr... *in se pontificatum deriuauit,* che però lascia supporre che il traduttore leggesse κατήντλησεν.

620 τοὺς ὑπομένοντας ἀμύνεσθαι ὧν οὐ θέμις γεύσασθαι. Niese : « ἀμύνεσθαι (ἀμύνασθαι) fa un' insuperabile difficoltà : forse è una dittografia » (p. 111). E diffatti Peyron. l'omette : *eos qui non timuerant illa quae non est fas gustare* (il resto è corrotto).

730 ταύτης καταλεγούσης o καταληγούσης « è da migliorare in ταῦτα λεγούσης » (p. 112). Peyr. *adhuc loquente illa,* Vulg. *cum haec illa adhuc diceret.*

736 βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον ἀενάου ζωῆς. « Qui è da supplire ἀντ' ἀενάου ζωῆς ». Peyr. *modico dolore tolerato propter perpetuam uitam.*

« **814** è molto guasto; invece di οἱ δὲ τὰ περιλελειμμένα πάντα ἐπώλουν è da scrivere οἱ δὲ περιλελειμμένοι π. ἐ. » (p. 113). Peyron. *Alii autem residui omnia distrahebant. Residui* non è errore di stampa, come appare dalla correzione male indovinata del Peyron a p. 120 : *Lege residua.*

E quanto a **315** ῥίψαντες ἑαυτοὺς ἐπεκαλοῦντο εἰς οὐρανόν, dove Niese vuole omettere coi codd. 19. 62. 93 εἰς οὐρανόν, forse la Peyron. colla sua contradditoria versione, probabilmente risultante da due diverse

(1)... *und eine lateinische, für das* 1 *Makkabäerbuch sogar zwei lateinische Uebersetzungen.* Del resto anche altri che conobbe e ricordò la Peyroniana, non ne fece uso

versioni, *prostrati ad caelum tendentes manus,* fa supporre un' altra lezione ῥίψαντες... εἰς οὐρανόν, di cui non rimase nella maggior parte de' codici se non quello spostato εἰς οὐρανόν.

Quando un testo è così male andato, e quando il più antico manoscritto — il celebratissimo Alessandrino — lo dimostra già tale dal sec. V, allora nasce l'ardimento dei più forti rimedî, e bisogna vegliare se stesso per non trascendere. Non vorrei che fosse una tale disposizione d'animo a trascinarmi di nuovo sopra un torturatissimo passo della lettera-prefazione del l. II; ma siccome qualche ragione parmi ci sia, non credo di venir meno, communicandola al pubblico con ogni riserbo, al rispetto più sincero per la verità e per la scienza, se mai anche m'avvenisse di mancare contro volontà.

Il Niese p. 16 ss. e indipendentemente da lui anche il Torrey p. 231, hanno bene dimostrato ciò che il Fröhlich ed altri cattolici avevano sostenuto sul vero senso dei vv. 11-16 del c. 1; riferirvisi cioè la morte d'Antioco VII Sidete e non d'Antioco IV Epifane, e quindi non esservi in questo una prova di falso della lettera. Il Niese p. 17-18 ha inoltre dimostrato che nell' a. 169 Seleuc. ossia 144/143 a. Cr. vi fu realmente un' oppressione de' Giudei, e perciò ad essa potersi riferire i vv. 7-8 accusati di grave, patente errore.

Se non che, riguardo all' ultimo fatto, la versione Peyroniana presenta una grave variante finora trascurata, che può destare dubbî sulla certezza della data fornita dai rimanenti codici del testo tanto originale quanto tradotto. Ora, che una tale variante venga almeno presa in esame, lo domandano e il caso notorio della vera lezione *Marisa* (gli altri Σαμάρειαν) in I Macc. 5 66 conservata dalla sola versione Sangermanense e assicurata da Giuseppe Flavio (1), e l'altro non meno certo della data... πεντεκαιδεκάτῃ Διοσκορίδου presentata dal solo Ven. assieme alla volgare errata Ξανθικοῦ in II 11 38 e invece pura e sola nella nostra versione : *Anno centesimo quadragesimo octauo Dioscoridis quinta decima die mensis* (2).

Adunque in II 1 7, invece del testo comune βασιλεύοντος Δημητρίου, ἔτους ἑκατοστοῦ ἑξηκοστοῦ ἑνάτου, la Peyron. legge *Regnante Demetrio,*

(1) Cfr Schürer *Gesch. d. Jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr.*, I (1890), 164; Niese, p. 110, che nella nota 1 indica altra lezione giusta di questa versione (*Mella* = Ἄλεμα in I 5 35; Μαάφα gli altri tutti) confermata pure dal Flavio.

(2) Cfr Niese p. 71-72, e p. 69-70, dove bene mostra la necessità della correzione e spiega anche la curiosa parola. Al v. 21 Peyron. ha *Dios corindis*, più probabilmente *Dioscori[n]-dis* che non Διοσκορινθίου, onde bene sospettava Niese p. 70, n. 2 : *wenn die Lesart richtig ist.* Al v. 34 poi, invece di Τίτος Μάνιος, ha *Justus Mamius*, altra prova della incertezza dei nomi dei legati romani, su cui v. Niese p. 73. Se in *Justus* mai si celi qualche *Junius*, di cui taluno compare in questa età (per es. *L. Junius* legato in Macedonia nel 167 a. Cr., ossia un biennio prima e poco più) lo veggano i competenti.

anno centesimo septuagesimo septimo (dell' era Seleuc.). Se il testo fu originariamente di tale tenore, la data è incontrastabilmente erronea. Perocchè nell' a. 136/135 av. Cristo non regnava Demetrio, bensì Antioco VII Sidete figlio di lui. Ma invece, se davanti a Δημητρίου fossero cadute, come era facilissimo, per omioteleuto le parole Ἀντιόχου τοῦ ovvero Ἀ. υἱοῦ (cfr. I Macc. **15** 1), allora la cosa cambia interamente d'aspetto, e abbiamo un testo inecccepibile sotto ogni riguardo.

Nel febbraio 135 infatti veniva ucciso a tradimento Simone coi figli Mattatia e Giuda, e nel 135/134 si combatteva la guerra che finì per ridurre di nuovo, dopo altre città, anche Gerusalemme in potere del Sidete (1). Così le espressioni ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ τῇ ἐπελθούσῃ ἡμῖν ἐν τοῖς ἔτεσιν τούτοις, ἀφ' οὗ ἀπέστη Ἰάσων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς καὶ τῆς βασιλείας. καὶ ἐνεπύρισαν (2) τὸν πυλῶνα καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον (vv. 7-8) risultano verissime per quella parte che anche oggidì si può verificare, e il nesso strettissimo, intimo che collega i vv. 7-8. 11-17, si manifesta in tutta la sua pienezza. Si capisce cioè perchè al v. 11 venga designato semplicemente colle parole πρὸς βασιλέα Antioco pur esso *già defunto,* e non Demetrio l'unico re nominato avanti nel testo pervenuto a noi : si capisce quali furono i grandi pericoli accennati al v. 11, e perchè vennero ricordati con una certa ampiezza ai vv. 7-8 (3). Il re cade perchè ha egli, e non altri, oppresso i Giudei e fatto incendiare la porta e spargere sangue innocente. Egli cade per un delitto proprio e non già per quello che sarebbe stato commesso 15 anni prima, e commesso — si noti — nemmeno da suo padre Demetrio, ma da Trifone tutore del rivale di lui Antioco VI. Cade per un' oppressione funestissima, la cui memoria recente non poteva non esser vivissima nel 124, — meno di 10 anni dopo, e meno di 6 dalla liberazione del tributo ecc. allora imposto, mentre l'oppressione dell' a. 144/143, come di gran lunga minore nè esercitata direttamente su Gerusalemme, doveva nella memoria restare oscurata dalla posteriore oppressione del Sidete (4).

(1) Cfr Schürer, I, 202 ss.

(2) Cfr Niese p. 14, dove rileva che il v. 8 dipende da ἀφ' οὗ.

(3) Il Niese ib. trova importuna assai questa ricapitolazione d' un' intera storia, che nella sua opinione sarebbe vecchia : *es wird eben, sehr zur Unzeit, schon jetzt Gelegenheit genommen die ganze Geschichte zu recapituliren.* È superfluo osservare che l'inopportunità svanisce affatto nella intelligenza del passo preferita da noi. La storia è relativamente fresca ed opportuna per quanto si vuol dire dal v. 10 in poi, benchè i periodi non sono riusciti al povero autore quali forse egli avrebbe voluto.

(4) Che nel tradimento eziandio di Tolomeo i Giudei potessero vedere la mano d' Antioco, era naturalissimo tanto a cagione della guerra da lui fatta prima per mezzo di Cendebeo (I Macc. **15-16**) e poscia in persona, quanto per la condotta stessa di Tolomeo, il quale, appena assassinato il suocero, scrisse al re chiedendogli soccorso per soggiogargli la terra e le città (I Macc. **16** 18).

Ma torniamo addietro e rendiamoci conto più esatto delle ragioni e delle difficoltà che la data novella può avere.

Βασιλεύοντος Δημητρίου... Che possibile, che facile anzi fosse per cagione d'omioteleuto la caduta d'un Ἀντιόχου υἱοῦ davanti a Δημητρίου, se c'era, in un archetipo antichissimo, niuno, credo, lo vorrà negare. Che poi realmente sia avvenuta, mi pare lo mostrino abbastanza le ragioni toccate di sopra, cioè 1° l'accenno al βασιλέα, indubitabilmente Antioco VII, che tuttavia nel testo attuale non è nominato prima e che già defunto pur esso da anni, non si poteva più nel 124 designare semplicemente colla parola « il re » da chi oramai erasi sottratto anche alla obbedienza del suo successore (cfr Niese p. 22), 2° l'intimo, evidente nesso che sembra legare i vv. 7-8. 11-17 e domandare l'identità dell'autore dei danni esposti in 7-8 e del re punitone secondo 11-17 (1). Laonde, se la lezione *Antiocho filio Dem.* non è attestata dai codici e dalle versioni superstiti, è però supposta dal contesto tradizionale.

Nè si creda poi cotanto strano il fatto. Un esempio somigliante ce lo fornisce proprio un altro documento ufficiale ben più importante e proprio dell' età medesima della nostra lettera e riferentesi ad avvenimenti collegati coi nostri. Il Senato-consulto (incluso malamente da Giuseppe Flavio *Antiq.* XIV, **10**, 22 in un decreto dei Pergameni) con cui allo stesso Antioco *figlio d'Antioco,* che le aveva prese, si ordina di restituire ai Giudei Joppe ed altre città, è ora riconosciuto dai migliori come indirizzato all' Antioco VII Sidete figlio di Demetrio (2). « La supposizione d'un errore di scrittura (Ἀντιόχου invece di Δημητρίου) è, considerata la negligenza con cui questi documenti [il Senato-consulto citato e l'altro riferito in *Antiq.* XIII, **9**,2] e specialissimamente i nomi in essi ci furono tramandati, d'una difficoltà ben minore di quella in che altrimenti si resta impigliati » : così lo Schürer, delle cui parole non saprei trovare migliori per adattarle al caso nostro.

Anno centesimo septuagesimo septimo. La restituzione precedente, se giusta, esclude affatto la data *a. 169* fornita da quasi tutti i codici. Dico *quasi tutti,* perocchè è da notare per bene, come uno di quei mss. minuscoli, i quali non di rado conservano da soli lezioni antichissime, genuine, va questa volta d'accordo colla Peyron. in attestare il numero del decennio. Ἑβδομηκοστοῦ, non ἑξηκοστοῦ, ha il cod. **71**. Se ciò sia un puro caso, niuno lo può dire, e però il riscontro come non è da inculcare di soverchio, non è nemmeno da disprezzare. Ag-

(1) Si noti il procedere. A vv. 7-8 oppressione e ricorso a Dio; 11-17 liberazione dall' oppressione, ringraziamento, e punizione dell' oppressore in lontana terra.

(2) Cfr. Schürer, I, 206, dopo Mendelsohn *De Senati consultis Romanorum ab Josepho Antiq.*, XIII, **9**,2; XIV, **10**,22 *relatis commentatio,* 1874. [Ora Schürer I³, 262-3, è indeciso.]

giungasi che la data certamente sbagliata (1) della Peyron. nel v. 10: *Anno centesimo septuagesimo octauo* (i più *188*, Aless. e 106 1 m. *88*, 19 *108*,93 *180*,55 *148*) sembra supporre un precedente *septuagesimo* molto meglio comprendendosi come dal precedente v. 7 il copista o il correttore fosse tratto a ritoccare il v. 10 — per riguardo forse all' *annis istis* del v. 7 — che non viceversa.

E qui a proposito di ἐν τοῖς ἔτεσιν τούτοις si osservi come ne venga confermata la data proposta. Già sopra s' è accennato che al credere menzionata nei vv. 7-8 l'oppressione dell' a. 144/143 non sono favorevoli la distanza di tempo e la gravità di gran lunga minore di essa, e molto meno il tenore generale del contesto. Ora sembra che ἐν τοῖς ἔτεσιν τούτοις non bene si dica di quella passeggera oppressione, mentre conviene appieno alla guerra lunga almeno un anno (2) e ne' suoi effetti più diuturna ancora, mossa dal Sidete. Per gli scriventi era, dopo parecchi anni, sì recente e negli effetti sì pesante ancora, che ne parlano come di cosa avvenuta *in questi anni*, cioè come di cosa continuata fino a ieri, per modo di dire. I Giudei avrebbero scritto ai fratelli d'Egitto nell' a. 177, probabilmente circa la seconda metà dell' anno, cioè quando i guai erano appena cominciati; finiti del tutto non sembrano che da poco, ora che scrivono.

Altra conferma della data restituita si può trarre da quello stesso autore, che sopra abbiamo visto assicurarci di parecchi nomi di luogo tramandati giustamente solo nell' antica versione latina del codice sangermanense. Giuseppe Flavio *Antiq.* XIII, 8,2 (ed. Niese, n. 236) racconta che Antioco invase la Giudea τετάρτῳ μὲν ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ, πρώτῳ δὲ τῆς Ὑρκανοῦ ἀρχῆς, ὀλυμπιάδι ἑκατοστῇ καὶ ἑξηκοστῇ καὶ δευτέρᾳ. Ora l'anno 1 d'Ircano e il 4 del Sidete corrispondono all' anno 135 av. Cristo, e quindi almeno in parte all' a. 177 dell' era Seleuc.

Vero è che Giuseppe non sembra qui punto dipendere dal II Maccab., di cui altrimenti avrebbe, secondo il solito suo (3), trascritta la data per anni dell' era Seleuc.; data che quì non presenta, mentre l' ha in parecchi altri passi. Anzi è verissimo — e conviene notarlo bene — che non narra e data precisamente lo stesso avvenimento, parlando egli dell' invasione d' Antioco, mentre nel v. 7 è direttamente riferita la data della lettera precedente ai fratelli d' Egitto e solo per

(1) Certo non sono una buona raccomandazione nè questo nè altri errori della Peyron., ma dopo tutte le osservazioni fatte circa la data del v. 7 pare non giusto porre anche questa indistintamente con gli altri sbagli. La traduzione, come del resto gli altri testimonii tutti, ha buone lezioni e ne ha delle cattive, e il tutto sta di sceverare quelle da queste.

(2) Schürer, I, 205 in nota.

(3) Sulla relazione di Giuseppe al II dei Maccabei v. Niese 105 ss.

conseguenza o per connessione l' oppressione durante la quale fu scritta, e che cominciata nel 135 coll' assassinio di Simone e figliuoli e col colpo di mano di Tolomeo su Gerusalemme, proseguì fino alla resa della città ad Antioco stesso. Egli è per ciò vano cercare fra i due perfetta identità di data. Ma per ciò stesso è tanto più valido il riscontro, di quello che se Giuseppe dipendesse dal nostro versetto, nel qual caso ei sarebbe solo un testimonio, per quanto attendibile, del testo della Peyroniana.

È vero inoltre che vi è manifesta contraddizione fra le due prime e l'ultima data per Olimpiadi, la quale porterebbe l'avvenimento per lo meno a due anni dopo, anzi più, se si accetta la data di Porfirio « Olimp. 162,3 » (130/129 av. Cr.) (1). Ma ciò è solo una prova novella della consuetudine per gli storici fortunata, con cui Giuseppe raccoglieva da diverse fonti diverse date e le riuniva senza ragguagliarle, conservandoci così date importanti che si sarebbero altrimenti perdute (2). E che nel passo citato Giuseppe riferisca una data di qualche fonte forse giudaica o sira, e non già una data foggiata da lui, come pensò il Niese (3), appare molto più verisimile ora che sembrasi ricuperata una altra data vicina non vista da lui.

Ridurre a concordia le date nel testo di Giuseppe non è necessario per ragione della consuetudine ricordata di lui : la questione, se mai, sarà di decidere quale data è la vera, se cioè quella per

(1) Cfr. Niese *Zur Chronologie des Josephus* in *Hermes*, XXVIII (1893), 225. [Ora Schürer I³, 259, n. 5, crede sia da rigettare il 3 presentato solo dall' inesatto testo armeno di Eusebio, e così la differenza è ridotta assai. La guerra cominciata nel 134 fu finita nel 132, al principio della Olimp. 162].

(2) Niese, *ib.*, 194. Egli a p. 224, parlando delle date aggiunte da Giuseppe nelle *Antiq.*, ammette come certo che per il periodo da Simone ad Alessandra (143/142 — 69 circa av. Cr.) esse in parte derivino da qualcuna delle solite cronografie universali, in cui gli avvenimenti erano ordinati per Olimpiadi; a 225 poi ammette come possibile che, in una certa data Giuseppe o abbia sbagliato nel conto ovvero seguito una diversa tradizione.

(3) *Ib.*, 225. Persuaso che non vi sia da pensare ad un' alterazione nel testo di Giuseppe, perchè anche Porfirio attesta per la 162 Olimpiade (ib., n. 4), egli così crede avvenuta la cosa. « Verosimilmente la 162 Olim. è la data giusta, e Giuseppe s' è sbagliato ragguagliandola al 1° anno d'Ircano. Poichè esso era il primo memorabile evento nella storia d'Ircano, così fu ovvio per lui di porlo senz' altro al principio del suo governo ». Questo per una data, ma per l'altra precedente « nel quarto anno del regno di lui » Antioco? [Anche Schürer I³, 259, n. 5, che ritiene Olimp. 162, ora osserva : « Per l'a. 1° di Ircano stanno e la verosimiglianza della cosa in se (è difficile credere che Antioco mosse contro i Giudei per la prima volta nel 130, cioè nell' 8° [e penultimo] anno del suo regno) e la circostanza che il giusto ragguaglio del 1° anno d' Ircano e del 4° di Antioco deve venire da una buona fonte ». Cfr anche p. 167, dove rileva che la cronologia di Porfirio per Olimpiadi, oltrecchè crescente per l' abitudine di contare come interi gli anni incominciati, è una riduzione da una cronologia per anni di regno, e quindi « non ha il valore d' un' immediata testimonianza tradizionale. I numeri inoltre sono spesso corrotti nel testo Armeno » d' Eusebio. I lettori dunque scelgano].

Olimpiadi o piuttosto le altre due, a cui suffraga la terza della Peyroniana, e se la differenza è originaria oppure solo avventizia nelle discordi fonti. Nel quale ultimo caso l'errore di cifra (Olimp. *162* invece di *161*) per lo meno egualmente bene potè entrare anche nel frammento di Porfirio conservatoci da Eusebio o nella sua fonte, ed entrare in quest' ultimo caso già prima di Giuseppe. Ma su questo e sul tentativodi conciliazione proposto dallo Schürer (1) non è qui il caso di diffondersi.

Ora rammenterò il sospetto venutomi dapprima in mente e che potrebbe concepirsi eziandio da qualchedun altro; il sospetto cioè che la data della Peyron. *anno centesimo septuagesimo septimo* sia una mala correzione suggerita da I Mace. **1614** : Σίμων δὲ ἦν ἐροδεύων τὰς πόλεις τὰς ἐν τῇ χώρᾳ καὶ φροντίζων τὰς ἐπιμελίας αὐτῶν, καὶ κατέβη εἰς Ἰεριχὼ αὐτὸς καὶ Ματτα θίας καὶ Ἰούδας [καὶ] οἱ υἱοὶ αὐτοῦ ἔτους ἑβδόμου καὶ ἑβδομηκοστοῦ καὶ ἑκατοστοῦ ἐν μηνὶ ἑνδεκάτῳ· οὗτος ὁ μὴν Σαβάτ, quasi che ἀφ' οὗ ἀπέστη (ἀπεστάλη Ven.) καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἁγίας (om. cod. 106) γῆς καὶ τῆς βασιλείας si riferisse alla triste fine di Simone, e vi fosse letto dal correttore, per es., ἀπέπεσε Σίμων... Ma allora quante alterazioni gravi da una parte conviene supporre senza che ce ne resti alcun vestigio nella tradizione del testo, e dall' altra quante dimenticanze del preteso correttore! Il quale non avrebbe riposto nè *regnante Antiocho* nè *Simon*, come pur gl' insegnava il c. 16 del l. I, nè in contrario *Ptolemaeus*, se in ἀπέστη *desiuit* (*desciuit?*) vide indicato il tradimento del genero di Simone (2).

Certo : è una pena di non sapere chi sia e che facesse questo Giasone del v. 7, circa il quale nè il Niese trovò notizia alcuna per l'a. **144/143** nè io per l'anno **136/135** e seguenti. Ma questa *da sola* non è una ragione di mutare il testo, riducendo il fatto ignoto a quello conosciuto. È stato osservato che il l. I preferisce sorvolare su fatti e circostanze disonoranti per il popolo Giudaico, come tradimenti, peccati d'idolatria ecc., e che di taluno non ne sapremmo nulla se non rimanesse il II libro de' Maccabei (3). E' stato osservato inoltre, che Giuseppe Flavio è piuttosto tendenzioso in favore del Sidete (4); e quindi può

(1) *O. c.*, I, 205 in nota. Niese, *ib.*, 225, n. 5 sembra disapprovarlo. Ad ogni modo bene lo Schürer : « Nell' incertezza delle fonti è molto audace fissare un anno determinato per l'assedio ». [Ora meglio concilia : v. sopra, p. 209, not. 1 e 3].

(2) Un riscontro ad ἐνεπύρισαν τὸν πυλῶνα m' era parso in Giuseppe *Antiq.* XIII, 7,4 (Niese, n. 229) σπουδάσαντα δὲ καὶ Πτολεμαῖον εἰσελθεῖν δι' ἄλλης πύλης ὁ δῆμος ἀπεώσατο, ma è vano. Se e come Giuseppe abbia usato della fine del l. I de' Maccabei, v. in Niese *Kritik*, p. 99.

(3) Niese, pp. 40 ss., che ne ha persuaso in parte anche Wellhausen *Israel. u. Jüdische Gesch.*, 4 ed., 246.

(4) Niese, *ib.*, p. 21.

benissimo nel v. 7 del l. II conservarsi oscura memoria d'un fatto vero ma non narratoci dalle scarse, lacunose storie del tempo. Del resto, se qualcuno volesse riferire il versetto all' uccisione di Simone, non potrebbe non accettare la data della Peyroniana.

Da ultimo è doveroso rammentare la opinione del Torrey, che nel v. 7 vede la data solo della lettera 1 stendentesi, secondo lui, dal v. 1 al 9, e minimamente la data dell' alto turbamento seguito alla defezione di Giasone nel tempo d'Antioco IV Epifane, e perciò vuol porre un punto fermo dopo γεγράφαμεν ὑμῖν (1). In questa opinione, per se, non v' è alcuna speciale contrarietà alla data *A. 177*. La breve lettera, vuota allora d'allusioni a fatti storici recenti, potè essere scritta tanto nello a. 169, quanto nel 177, e, se vuolsi, nel 188. Però dopo la bella dimostrazione del Niese *Kritik* ecc., pp. 10-26 sembra insostenibile la divisione della lettera-proemio in più diversi documenti. L'unità interna e il nesso di **1-2** 32 con tutto il libro sono sufficientemente chiari; e più chiara ancora diventa l'unità della creduta prima colla seconda lettera nella lezione della Peyron. al v. 7, come s' è visto sopra. Sciolte le difficoltà, che avevano suggerito la divisione, sarebbe un pregiudizio mantenerla ancora.

Comunque sia, da quanto s' è discorso risulta almeno, come sia necessario che la versione Peyroniana venga una volta criticamente esaminata ed usata a seconda del valore nella recensione del II libro de' Maccabei.

Roma, dicembre 1901.

G. Mercati.

P. S. — I Macc. **2** 59 in Cipriano *Ad Quirin.* 3,42.

Nell' ed. viennese p. 151 compaiono come di Cipriano stesso le parole: *Item in Daniele Ananias, Azarias, Misahel credentes liberati sunt de flamma,* mentre sono certamente del luogo citato de' Maccabei (cfr sopra p. 202). La svista è nata da quel *Daniele* presentato dalle edizioni e dai codici *WML*[2], mentre deve leggersi *Maccha-baeis* (come a cc. 15.53 ecc.) con *ABL*[1], col Veronese e i Vat. Reg. 116 (*R*) e 118 (*T*) e forse altri ancora. La cosa ha la sua importanza, tanto perchè si guadagna un altro versetto, dal Sabatier non raccolto, della versione de' Maccabei usata da S. Cipriano, quanto perchè ciò serve a giudicare della bontà de' codici del Santo. Parte de' quali-si noti-ha le aggiunte della Sangermanense *Deo* dopo *credentes* (*LMv*) e *ignis* dopo *flamma* (Veron. e *W* che aggiunge altresì *ardentis*). Una corruzione uguale ha *R* al l. 3 c. 15 per I Macc. **2** 52, che dice *in Genesi.*

(1) *Zeitschr. f. AT. Wiss.*, XX (1900), 227.

ÉTUDES SUR LES RELIGIONS SÉMITIQUES

LES MORTS.

On s'est longtemps scandalisé du silence de la Bible sur la vie d'outre-tombe. Ces gens-là, disait-on, ne songeaient qu'au bonheur présent... « L'homme est essentiellement passager. Il vit quelques jours, puis disparaît pour jamais... Il n'a pas à se plaindre, dès qu'il lui est échu un bon lot de jours, s'il a des enfants qui continuent sa famille, si, après sa mort, son nom est prononcé avec respect à la porte de son village. A défaut de tout cela, un *iad*, un cippe portant son nom, est encore une consolation, maigre il est vrai ; mais qu'y faire? Il n'y en a pas de meilleure (1) ». Et cela s'expliquait tant bien que mal par le caractère du Sémite : « Le Sémite eut de bonne heure une théorie plus saine. Pour lui, ce qui ne respire pas ne vit pas. La vie, c'est le souffle de Dieu répandu partout. Tandis qu'il est dans les narines de l'homme, celui-ci vit. Quand le souffle remonte vers Dieu, il ne reste plus qu'un peu de terre (2). »

Aujourd'hui la question a fort changé de face, parce que le Sémite est mieux connu. On a réagi, mais avec excès. On est même très disposé à prendre le contrepied de la théorie de Renan. Le Sémite adorait ses morts au même titre que l'Aryen, comme des dieux familiers; ce qu'a dit Fustel de Coulanges des Indous, des Romains et des Grecs, il faut le dire des Sémites. On priait les morts, on leur offrait des sacrifices. Si la Bible est obscure, c'est que le Iahvéisme a réagi contre les anciennes croyances, travaillant sans cesse à abaisser les morts et à faire disparaître leur culte pour l'honneur et au profit du culte de Iahvé. On voit qu'il y a là une grave question de principes. Pour traiter d'une façon complète des usages funéraires des Sémites, de leurs rites dans la sépulture, de leurs croyances sur la vie d'outre-tombe, il faudrait un volume et considérable. Mais les usages témoignent des croyances et des sentiments et nous ne leur demandons ici qu'une seule chose : est-il vrai que pour les anciens Sémites le mort, par cela seul qu'il était mort, se trouvait aussitôt investi

(1) Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 130 s.
(2) Renan, *op. laud.*, p. 42.

d'une puissance surnaturelle qui en faisait un dieu? ou au contraire n'a-t-on pas toujours distingué, aussi loin du moins que nos renseignements nous permettent de remonter, entre certains morts illustres et la masse des morts? Priait-on tous les morts ou priait-on pour les morts, et comme la prière chez les anciens était surtout le sacrifice, offrait-on des sacrifices aux morts ou pour les morts? L'homme vivant attend-il beaucoup des morts, a-t-il plus besoin d'eux qu'ils n'ont besoin de lui?

Toutes ces questions reviennent au même. C'est un concept général qu'il faut déterminer; nous allons essayer de le faire par un examen rapide (1).

LES NOMS DES MORTS.

M. Schwally, dont le livre sur *la vie après la mort* fait autorité, nous dit que les morts sont nommés *Elohim* un certain nombre de fois (2).

En réalité, il n'existe qu'un cas, lorsque la sorcière d'Endor crie à Saül : Je vois un Elohim qui monte de la terre (3). Le fait est trop

(1) Ce travail était imprimé et les épreuves corrigées lorsque j'ai eu connaissance du livre de M. Carl Grüneisen sur le culte des ancêtres et la religion primitive d'Israël (*Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, Halle, Max Niemeyer, 1900). La conclusion est assez semblable à celle qui est soutenue ici. L'ouvrage est dirigé spécialement contre Schwally et Stade. L'auteur déclare nettement que le culte des morts n'a été dans Israël qu'un soin des morts (*Seelenpflege*); les morts sont moins que les vivants, loin de leur être supérieurs (*Untermenschliche Wesen sind die Toten, nicht übermenschliche*). Nous avons naturellement certains points communs avec l'auteur, surtout en ce qui concerne la réfutation de Schwally, très rondement conduite par Grüneisen. Il y a lieu de croire qu'après cela la nouvelle théorie ne sera plus acceptée aussi aveuglément. Grüneisen montre péremptoirement que les impuretés attachées aux morts ne sont pas le résultat d'une lutte du Iahvéisme pour prévaloir contre le culte des morts puisqu'elles se retrouvent même chez des peuples très adonnés à la religion des ancêtres. D'ailleurs il nous semble que G. a fort exagéré les effets de la mort d'après les Hébreux. Il affirme très nettement la disparition totale de l'âme. Quand l'esprit (*ruᵃḥ*) cesse d'animer la chair, l'âme (*nephech*) n'a plus aucune existence. On ne voit pas après cela ce que sont les ombres du Chéol et quelle est leur réalité. Tous les usages mortuaires sont ramenés à la crainte du mort. L'offrande de la chevelure qui rentrerait si mal dans cet ordre d'idées n'existait pas chez les Hébreux. Les lamentations ont pour but d'écarter le mort par des cris. L'auteur sent lui-même que la réduction de tous les usages à une seule explication tirée de la terreur sera suspecte et qu'elle suppose aux morts une puissance redoutable. Nous ne pouvons considérer cette solution comme adéquate. Il est d'ailleurs étonnant que Grüneisen, qui a résolument pris le sage parti de s'éclairer de l'histoire des religions comparées, ait négligé à peu près complètement ce que l'épigraphie nous apprend des religions des autres Sémites. L'ouvrage, tout en étant aussi systématique que celui de Frey (*Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*) quant au point principal, est beaucoup moins conservateur quant au développement de la religion d'Israël.

(2) « Die Toten werden an ein paar Stellen אלהים genannt. » *Das Leben nach dem Tode*, p. 45.

(3) I Sam. 28 13.

extraordinaire pour qu'on en puisse rien conclure. La pythonisse veut désigner d'abord une vague forme surnaturelle; elle aurait difficilement trouvé un autre mot. Ensuite sa vue se précise, c'est un vieillard enveloppé dans sa tunique. En dehors de ce passage où il s'agit d'ailleurs d'un grand personnage, les morts ne sont jamais nommés Elohim dans la Bible (1).

Récemment M. Clermont-Ganneau a trouvé dans une inscription néo-punique d'el-Amroûni le nom de dieux appliqué aux morts comme traduction du latin *Dîs manibus sacrum* (2). Il faut rendre hommage à la sagacité du savant français, mais reconnaître que dans ce cas encore l'exception confirme la règle.

Le *Dîs manibus sacrum,* ou une formule équivalente, ne manquait jamais dans les inscriptions bilingues; or cette partie de la formule demeurait non traduite en phénicien (3), sans doute à cause de la différence des idées religieuses. A el-Amroûni, le sarcophage reproduit des scènes relatives aux mythes d'Orphée et d'Eurydice, d'Hercule et d'Alceste; pour cette fois, et à une époque assez basse, l'inscription étant néo-punique, le syncrétisme a produit tout son effet. On n'en peut rien conclure quant aux idées primitives.

Nous ne songeons pas d'ailleurs à nier que les Sémites aient divinisé formellement certains morts illustres. Le fait est notoire chez les Nabatéens. M. Clermont-Ganneau a encore le premier appelé l'attention sur un texte d'Étienne de Byzance qui l'affirmait (4), et il nous a été donné à nous-même de retrouver le sanctuaire du roi Obodath, avec l'inscription qui le qualifie expressément de dieu (5). Et on peut sans doute voir dans ce cas, de date récente, une imitation des apothéoses du monde grec, mais il faut aussi avouer que l'usage

(1) Schwally, suivi par Marti, cite il est vrai Is. **8** 19. Le prophète dit simplement : Si on vous engage à consulter les esprits nécromanciens, etc., est-ce que le peuple ne consultera pas [plutôt] son Dieu? [consulter] les morts en faveur des vivants! Schwally traduit : befragt nicht das Volk seine Elohim, die Lebenden für die Toten? Ce qui est sans doute une distraction, car il y a בעד החיים, en faveur des vivants. Marti traduit bien : « für die Lebenden bei den Toten », mais alors les morts sont en parallèle d'opposition avec Elohim; déjà les morts sont en contraste d'infériorité avec les vivants : à plus forte raison avec Elohim. L'opinion de Schwally aboutit à cette absurdité que les morts, au temps d'Isaïe, pouvaient être nommés les propres dieux du peuple! Voir d'ailleurs Duhm, ad h. l., et Cheyne. — Is. **19** 3 énumère les différents oracles présumés des Égyptiens.

(2) *Études*, I, p. 156 ss. Dans le manuel de Lid., p. 435 : לעל[נ]ם ראפאם, ce qui supprime la difficulté résultant pour Cl.-Ganneau de l'état construit qu'il croyait exister entre עלנא (pour אלנו) et ראפאם (Rephaïm).

(3) Par exemple *CIS* II, 159; Henchir Brigitta, Lid., p. 435.

(4) *Recueil*, I, p. 41; Étienne d'après Uranius : Ὀβόδης ὃν θεοποιοῦσι.

(5) עבדת אלהא, *RB*. 1898, p. 172.

remonte aux premières origines connues du monde sémite. Goudéa, Dungi, Gimil-Sin, ces antiques rois de la Chaldée paraissent dans les inscriptions avec le signe de la divinité, et on a retrouvé des traces formelles de leur culte. Goudéa avait ses prêtres, ses sacrifices et ses offrandes (1).

Si certains morts seulement ont reçu les honneurs divins, un mort ne devenait donc dieu qu'à titre exceptionnel, la mort par elle-même n'en faisait pas un dieu; du moins le titre de dieu n'était pas donné à tous les morts.

Mais si les morts ne sont pas nommés des dieux, ils sont du moins, nous dit-on, pourvus de connaissances supérieures. Ce sont par excellence *ceux qui savent,* ידעונים (2), on les consulte au sujet de l'avenir. Nous retombons derechef dans l'histoire de la sorcière d'Endor. Est-on certain seulement qu'on consultait absolument tous les morts? La Bible ne nomme que Samuel. Chez les Grecs, où le culte des morts a été plus développé que chez les Sémites, nous voyons Ulysse se rendre aux enfers pour consulter les morts (3).

Mais que savent-ils de l'avenir? Absolument rien, ils ignorent même le présent. Achille interroge Ulysse sur le sort de Pélée et de Néoptolème; si la mère d'Ulysse lui apprend certains détails, c'est qu'elle est morte longtemps après que le héros a quitté sa patrie. Seul Tirésias ouvre à Ulysse des perspectives sur l'avenir. Mais Tirésias était un devin, il continue à faire son office, comme Orion à chasser les bêtes sauvages. N'est-il pas remarquable que c'est aussi un prophète qui est évoqué par Saül? Gilgamich évoque Éabani, mais seulement pour savoir de lui quelle est la loi d'outre-tombe. Nous n'insistons pas sur la religion d'Israël où on supposait que les morts intervenaient en faveur des vivants, mais de la part de Dieu.

Une nouvelle preuve de leurs connaissances supérieures, c'est, dit-on, que Rachel se lamente sur le sort de ses fils (Jer. **31** 15). Fort bien, mais il s'agit si peu de la connaissance de l'avenir que Iahvé la console en lui révélant leur retour. D'ailleurs est-ce autre chose qu'une figure? Rien ne prouve donc que les morts aient eu, par le fait de leur mort, une claire vue de l'avenir.

Les morts, dans la Bible et chez les Phéniciens, étaient les Rephaïm. Le sens de ce mot est fort controversé. Tandis que la majorité le rattache à une racine qui indiquerait l'état faible et chétif des om-

(1) *Le culte de Gudéa*, par le P. Scheil, *Recueil de travaux...*, XVIII, p. 64 s.

(2) Charles, *Eschat.*, p. 39; d'après Jastrow (*op. laud.*, p. 559), le nom du Chéol signifierait même le lieu de l'enquête, à cause des réponses que les morts fournissent aux vivants.

(3) Νεκυία, Odyssée, XI.

bres (1), Cheyne (2) suppose le sens de terrible ou de sage ou un autre analogue. Duhm (3) voit dans les Rephaïm les géants vaincus par Dieu et précipités dans les enfers. Leur nom s'est ensuite appliqué à toutes les ombres. C'est dans cette opinion que nous trouvons le plus de vérité. Dans la Bible, les Rephaïm sont tantôt les habitants du monde souterrain (4), tantôt une antique population du pays occupé depuis par les Israélites, remarquable par sa taille gigantesque (5). Il est difficile qu'il n'y ait aucune relation primitive entre les deux termes, d'autant que les Rephaïm de Job (**26** 5) et d'Isaïe (**14** 9) semblent avoir le caractère d'êtres imposants. La même impression ressort des textes phéniciens. On considère comme une punition de n'être pas couché avec les Rephaïm (6); ce sont donc des morts en quelque sorte privilégiés, et même lorsqu'on les assimile aux *diis manibus* la conclusion est la même. Ce n'est qu'avec le temps qu'on a donné le nom de mânes à tous les morts; à l'origine le personnage enterré était mis sous la protection des mânes, les morts antiques dûment installés avec avantage dans le royaume des morts (7).

Le nom même de Rephaïm devait donc indiquer une certaine prérogative. Nous n'avons pas nié que le vulgaire attendît des morts certaines révélations, la connaissance de secrets inaccessibles aux vivants. Si on se rappelle d'ailleurs quels liens étroits unissaient la divination et la thérapeutique chez les anciens, et qu'on demandait surtout aux dieux la révélation de remèdes appropriés, on ne sera pas éloigné de considérer les Rephaïm comme les guérisseurs par excellence (8), une extension du ἥρως ἰατρός d'Athènes. Peut-être pourrait-on alléguer aussi que le serpent, l'animal-médecine par excellence, est surtout un être souterrain. Mais nous n'insistons pas sur cette conjecture.

(1) רפאים analogue à רפה, Stade, Marti, etc.

(2) *Encycl. bibl.*, Dead.

(3) Sur Is. 14 9 et Job 26 5.

(4) Ps. 88 11; Prov. 2 18, 9 18, 21 16; Is. 14 9, 26 14. 19, Job 26 5; l'article seulement dans ce dernier texte.

(5) La grande taille des Rephaïm est surtout accusée lorsqu'il s'agit d'Og, roi de Basan, un demeurant des Rephaïm, Dt. 3 11; Jos. 12 4, 13 12, et de l'assimilation des רפאים aux ענקים Dt. 2 11. Cf. Gen. 14 5, 15 20; Dt. 3 13; Jos. 17 15; I Chron. 20 4. L'emploi de l'article est irrégulier.

(6) Sans parler de l'inscription d'el-Amroûni que nous venons de citer, רפאם se trouve deux fois dans Echmounazar (*CIS.* 3 8) : « qu'ils n'aient pas de couche avec les Rephaïm », et Tebneth (l. 7 s.) : « il n'y aura pas pour toi de semence parmi les vivants sous le soleil ni de couche avec les Rephaïm ».

(7) Article Manes dans Roscher, *Lex. myth.* (Steuding).

(8) Si on pouvait tirer des conclusions fermes de l'écriture ראפאם d'el-Amroûni, le premier א indiquerait que la première syllabe était longue, et pourrait marquer le participe רפא.

Le nom le plus remarquable donné à ce qui survit du mort est celui d'âme. C'est Panammou qui parle ainsi de lui-même pour le temps qui suivra sa mort (1). Le mot se trouvait déjà dans l'A. T. pour désigner un mort, mais seulement à propos de la souillure qui résultait du contact du cadavre (2), de sorte qu'on ne savait pas s'il fallait entendre par là la personne humaine comme cela est souvent le cas (3) ou la partie survivante. C'est ce qui fait l'importance du texte de Panammou. C'est dans son âme que se concentre son activité, c'est elle qui boira et mangera avec Hadad si on la nomme à l'occasion des sacrifices. Quoiqu'on puisse disputer sur le sens précis de *nephech*, âme, dans l'A. T., il est certain cependant que c'est un principe distinct du corps. Nous ne prétendons pas trouver ici l'affirmation de l'immortalité de l'âme à la façon de Platon, comme substance indépendante et survivant sans relation avec le corps, mais il ne faut pas non plus tenir pour non avenu un témoignage aussi grave.

Quoique l'âme dépende du corps et du traitement que subit le corps, c'est bien elle qui survit et c'est d'elle qu'il importe d'assurer l'heureuse existence dans l'au-delà.

Les Babyloniens avaient sans doute la même idée d'une âme subsistant plus ou moins unie à une forme quelconque, en rangeant le défunt dans la catégorie des démons. Quoique le terme d'*ekimmou* paraisse propre aux mânes, il est souvent employé dans le même contexte que les noms des démons, comme remplissant les mêmes fonctions. On peut se demander si ce terme désigne le mort comme enlevé à la vie terrestre (4) ou s'il ne signifie pas plutôt que le mort saisit le vivant (5). Quoi qu'il en soit, la distinction est bien marquée entre l'ekimmou et le cadavre, comme nous le verrons mieux en parlant de la situation des morts dans l'autre vie.

En résumé, sans avoir un nom commun pour désigner les défunts autre que celui de morts, les Sémites ne leur ont donné que très exceptionnellement le titre de dieux, un peu comme les Grecs plaçaient certains morts, les héros, dans une sphère presque divine. Lorsqu'on voulait faire allusion à ce qui subsistait du vivant, on se servait de

(1) Sous la forme נבש pour נפש dans la stèle de Hadad, l. 17 bis,21.

(2) Num. 6 6 נפש מת et Lev. 19 28, 21 1, 22 4; Num. 5 2, 9 6-10; Ag. 2 13 (Schwally).

(3) תמות נפשי Jud. 16 30 signifie seulement « que je meure ».

(4) Delitzsch *HW*. 57a.

(5) Jastrow, *Babyl.-Ass. Rel.*, p. 260, qui d'ailleurs considère à tort l'ekimmou comme une classe de démons; cf. Zimmern, *Ritualtafeln* p. 164 : si un *ekimmou* jette son dévolu sur un homme et le saisit. D'après Jensen (*KB*. VI, p. 524) peut-être de *akâmu* « approcher en tempête ».

termes qui marquaient le principe vital, reconnaissable sous une forme qui rappelait la personne vivante.

LES USAGES FUNÉRAIRES.

Les rites du deuil sont un indice précieux non seulement des émotions que la mort causait aux survivants, mais aussi de leurs croyances sur la situation où est désormais le mort.

Il fut un temps où tous ces usages passaient pour des manifestations naturelles de la douleur; leur meilleure explication était dans la psychologie. Si on déchirait ses vêtements, c'était pour accuser un déchirement intérieur. Avec plus de raison on a vu dans quelques-uns de ces actes des rites religieux. Dans ce concours de motifs qui peuvent assurément se trouver réunis, il faut procéder avec prudence. On peut dire avec Schwally que telle expression de la douleur qui éclate dans une infortune quelconque n'est pas autre chose qu'un rite funéraire transposé; mais il peut arriver aussi qu'on emploie dans un deuil extraordinaire un usage pénitentiel qui a ses origines dans le culte des dieux. Il faut tenir compte aussi du degré; ce qui paraîtrait un acte de culte pourrait n'être qu'un acte de respect; du motif surtout, car si l'usage s'explique par la crainte plutôt que par la vénération, les morts pourraient bien recevoir les honneurs les plus extravagants sans qu'on les tienne en plus haute estime. Or la crainte ne paraît nulle part dans certains systèmes, tandis que M. Marillier nous dit que chez les non civilisés elle entre pour les cinq septièmes au moins des cas dans le culte des morts (1).

Pleurer, crier, gémir, baiser les morts (2) sont des effusions de tendresse qui s'expliquent assez par la nature. Il ne faut point ici chercher mystère.

Il est déjà plus étrange qu'on déchire ses vêtements et qu'on ceigne le sac.

Mais d'abord qu'est-ce que le sac? C'est une chose qu'on ceint : donc, disait-on, une sorte de ceinture passée autour des reins, le plus primitif des vêtements. On pourrait dès lors imaginer avec Schwally (3) qu'à l'origine on déchirait ses vêtements précisément pour faire de sa tunique une sorte de bande destinée à entourer les reins. Se mettre dans le costume primitif de l'humanité, c'était revêtir un costume

(1) *Rev. hist. des Rel.*, XXXVI, p. 355.
(2) Gen. 46 4. 50 1.
(3) *Op. laud.*, p. 13.

saint, comme tout ce qui touche aux origines, ou faire profession de servitude vis-à-vis du mort (1).

M. Jensen nous donne une idée un peu différente du sac. Le mot existe en babylonien, avec des synonymes qui le marquent comme un vêtement de deuil. Il semble qu'il avait un haut et un bas, de sorte que le vêtement de deuil aurait consisté en « une toile ou un sac jeté sur la tête et serré avec une corde autour de la taille (2) ».

Quoique l'usage de ceindre le sac soit affirmé pour les temps de désolation générale (3) et qu'il soit l'indice qu'on se rend à merci (4), il semble bien cependant, et c'était la tradition des scribes babyloniens, que ce soit avant tout un usage funéraire (5). Mais il n'est pas moins vrai que ce vêtement est celui des pauvres, de ceux qui sont réduits à la plus extrême misère. Ne serait-ce pas simplement une manière d'exprimer qu'on se regarde comme privé, par le départ du défunt, de tout ce qui fait le luxe et le bien-être de la vie (6)? Se dire l'esclave du mort? pourquoi? Lui demander grâce? de quoi? S'il fallait une explication religieuse à tout prix, mieux vaudrait placer à l'origine du rite le désir de n'être pas reconnu du mort. Mais cette pensée put-elle exister jamais chez les ancêtres des Sémites s'ils se représentaient les morts comme doués de connaissances supérieures? En tout cas, au temps historique, le sens symbolique est le seul qui pût entrer dans leur pensée.

Déchirer ses vêtements était à coup sûr un rite connexe. On les déchirait moins pour revêtir le sac plus promptement que pour professer qu'on ne voulait pas d'autre parure que ce vêtement grossier. On pouvait s'arrêter là, le vêtement déchiré étant un indice suffisant qu'on renonce au commerce agréable des hommes.

C'est ainsi qu'Assourbanipal se représente « vêtu d'un habit déchiré, versant une libation aux mânes des rois, ses prédécesseurs (7) ». Les

(1) I. Reg. 20 31 s.

(2) Jensen, *KB*. VI, 400.

(3) Is. 3 24, 15 3, 22 12; Jér. 6 26, 48 37.

(4) I Reg. 20 31 s.

(5) Gen. 37 34; II Sam. 3 31.

(6) « D'après les documents chinois, dont M. G. suit ici l'explication, les pratiques du deuil reposeraient sur ce principe général que les survivants doivent tout abandonner au défunt, comme le fils est tenu de tout céder à son père si celui-ci l'exige. Le deuil serait ainsi un tribut plus complet, payé au mort : les vêtements de deuil, la suppression des ornements viendraient de ce qu'autrefois tous les ornements de la famille étaient donnés au mort, et les huttes de deuil, où se réfugient encore les mandarins qui viennent de perdre leurs parents, seraient un reste de l'ancienne coutume qui voulait que la maison fût abandonnée au mort. » (*L'Année sociologique* 1899, p. 223, d'après de Groot, *The religious system of China*.) L'abandon de la demeure pourrait bien venir de la peur.

(7) Maspero, *Histoire*, I, p. 689.

femmes arabes se contentent aussi de déchirer leurs vêtements ; le vêtement spécial du deuil a disparu.

Si l'explication de Jensen est juste, ce ne serait que par une conséquence du costume adopté qu'on se voilerait la tête. Mais on peut se demander si le sac voilait la face et si du reste le rite est proprement funéraire. Les exemples cités de l'A.T. ont rapport à des infortunes d'un autre caractère (1). Schwally allègue qu'on se couvre la face comme Élie, devant le divin (2); mais on peut tout aussi bien se voiler la face pour ne pas voir de ses yeux un mal qui fait horreur ; c'est le sens vulgaire de cette locution.

Dans le deuil on enlevait sa chaussure (3); mais il n'est pas dit que ce fût en approchant le défunt. Dans ce cas seulement on pourrait alléguer l'usage de se déchausser pour entrer dans un lieu saint. Un homme qui enlevait son turban et ses vêtements ordinaires pour se réduire au vêtement le plus grossier devait naturellement aller pieds nus ; c'est un complément nécessaire de toilette. Déchirer ses habits, en mettre de plus simples, aller la tête nue ou seulement couverte du sac et nu-pieds ne témoignent donc pas d'une vénération spéciale pour le mort qui le placerait au rang des dieux.

En est-il autrement du rite relatif à la chevelure? Ce point touche facilement au culte. Or il est d'usage chez les Sémites de se couper la chevelure en signe de deuil ; nous le savons pour les Hébreux, les Babyloniens (4) et les Arabes. Chez ces derniers on dépose sur les tombeaux des boucles de cheveux. Dans ce cas, ce n'est plus seulement pour se réduire soi-même à une condition misérable. On cherche à atteindre le mort. Aussi bien l'usage de se raser entre les yeux à cause d'un mort était condamné chez les Juifs, pour un motif religieux (5) ; c'était donc un usage du moins superstitieux. Non qu'il soit facile de savoir ce qui était interdit et ce qui demeurait permis. Certaines manières de se raser les cheveux étaient par elles-mêmes une consécration à une divinité spéciale (6). D'autre part, la prohibition qui regarde les prêtres (7) semble admettre qu'il était permis de se raser la tête

(1) II Sam. 15 30, David fuyant devant Absalom ; Esth. 4 1, Mardochée inquiet ; Jér. 14 3, parce qu'on ne trouve pas d'eau.

(2) *Op. laud.*, p. 15.

(3) Ez. 24 17, par *a contrario ;* II Sam. 15 30, David dans sa fuite allait déchaussé.

(4) « Merodak Baladan se jeta sur le sol, déchira ses habits, saisit le rasoir et éclata en sanglots. » Del. *H. W.*, 196[b] ; cependant *naglabu*, rasoir, est traduit lancette par Jensen, *KB.* VI, 377 ; le texte aurait alors rapport aux entailles dont nous allons parler.

(5) Deut. 14 1 s.

(6) Lev. 19 27 semble se rapporter à la coiffure arabe קצוצי פאה Jér. 9 25 ; cf. Hér. 3 8, qui regarde la coiffure des Arabes comme une consécration à Orotal.

(7) Ez. 44 20 et Lev. 21 5.

pour marquer son deuil, surtout en cas de calamité nationale (1).

Pour juger sainement du sens du rite, il faudrait le connaître mieux. Mais à supposer même que chez les anciens Sémites les cheveux coupés fussent déposés sur la tombe (2), il ne faudrait point se hâter de voir là un sacrifice proprement dit. Tout acte de culte ne suppose pas dans son objet la nature divine; l'offrande des cheveux a pour but d'établir une union entre les personnes; envers un dieu, c'est un acte de culte proprement dit; envers un mort, ce peut être un acte un peu différent. Il nous plaît de citer ici W. R. Smith : « Arguer de ces parallèles entre les coutumes funéraires et religieuses que l'adoration des dieux est fondée sur le culte des morts serait dépasser les prémisses; on peut conclure seulement que les mêmes moyens reconnus efficaces pour maintenir une alliance durable entre le vivant et le mort étaient employés dans le but religieux de resserrer l'union entre l'adorateur et le dieu (3). »

Dans le deuil on se faisait des incisions (4). Ce rite est nettement religieux; on le voit par les prêtres de Baal qui se coupaient jusqu'à faire couler le sang (5). C'est bien l'effusion du sang qui caractérise cette cérémonie, et c'est à cause de sa portée religieuse qu'elle était interdite par la Loi (6). On ne peut soutenir sérieusement que la Loi voulait seulement empêcher qu'on défigurât le corps, œuvre du Créateur. Mais le sens de l'effusion du sang n'est pas tellement clair, même dans le culte des dieux. Il importerait d'abord de savoir si le sang versé était mis en contact avec le mort. Même avec cette précision on ne sait si le sang a pour but de rendre au défunt un peu de la vie qui est dans le sang, comme lorsque les rois Achantis font oindre de sang les squelettes de leurs ancêtres, ou s'il s'agit de contracter avec le défunt la plus étroite alliance, comme c'est le cas lorsqu'on verse le sang sur le cadavre dont on mange une parcelle (7). Mais nous ne voyons pas chez les Sémites que dans le deuil on ait répandu le sang sur le mort. L'acte même des prêtres de Baal n'a point pour but de lier alliance avec le dieu; cette alliance existe, il s'agit plutôt d'obtenir un prodige, on recourt aux moyens extrêmes pour assurer l'inter-

(1) Am. 8 10; Mich. 1 16; Is. 22 12.

(2) On ne peut arguer que de la pratique actuelle des Arabes qui est restreinte aux femmes, ce qui n'est pas pour donner à l'usage un caractère de culte.

(3) *Rel. Sem.*, p. 326.

(4) Jér. 16 6, 48 37, etc.; chez les Arabes (Well., *Reste*, p. 181) on se borne à des égratignures. Kokowzow a vu le rite des incisions dans la seconde inscription de Neirab, mais cf. *Ephemeris*, p. 192.

(5) I Reg. 18 28.

(6) Deut. 14 1; Lev. 19 28, 21 5.

(7) W. R. Smith, *Rel. Sem.*, p. 328.

vention du dieu. Il semble bien qu'on attribue au sang une valeur magique, sinon coërcitive, du moins très efficace. Ces incisions pourraient être une démonstration d'affection, une protestation qu'on serait prêt à verser son sang et à mourir au lieu et place du défunt s'il plaisait à la divinité d'accepter ce sacrifice. Cependant, après la mort, le rite ne peut avoir un caractère déprécatoire pour prévenir le malheur redouté. De sorte qu'en somme l'intention du survivant est peut-être d'écarter du mort les mauvais esprits par ce sacrifice expiatoire dont le mérite se joint à la vertu propre du sang. On peut rattacher notre rite à celui que décrit Trumbull (1) : « Lorsqu'un Aht, pour écarter d'un parent qu'agitent les cauchemars les mauvais esprits qui le tourmentent, se taillade bras et jambes et asperge de son sang tout le tour de sa hutte, il n'a pas recours pour défendre celui qu'il veut préserver de ces attaques dangereuses à la puissance de ses dieux protecteurs, mais à une pratique dont l'efficacité est immédiate et directe; il entoure celui qu'il veut préserver d'un cercle magique que ne peuvent franchir ses ennemis surnaturels. » L'explication est en partie conjecturale, mais il demeure qu'on répand son sang pour écarter les mauvais esprits. Le mort n'a pas moins besoin d'assistance que le vivant dans le voyage qui va le conduire chez les dieux infernaux. Quel que soit le sens du rite, fût-il essentiellement dirigé vers la divinité, il ne faut pas se hâter de conclure que le mort est lui-même cette divinité! Il doit être apprécié comme les autres, d'après l'opinion qu'on avait de la nouvelle situation où entrait le défunt. Nous ne voyons pas qu'on invoque le mort en se faisant des incisions, comme cela est dit expressément des prêtres de Baal.

On cite encore le jeûne comme un rite funéraire. Nous ne pouvons voir là qu'une application au deuil d'un usage plus général. Dans les exemples cités (2), il s'agit de la mort de Saül dont la perte paraissait un malheur national. Le jeûne est trop souvent mentionné comme un moyen d'expiation envers la divinité pour qu'on cherche son origine dans le culte des morts ou pour qu'on voie ici un hommage rendu aux morts. On jeûne « à l'occasion de Saül et de Jonathan son fils et du peuple de Iahvé et de la maison d'Israël parce qu'ils ont été frappés du glaive (3) », comme on jeûnera plus tard en souvenir de la prise de Jérusalem par les Chaldéens; le jeûne ne s'adresse point au mort qui n'en saurait tirer aucun profit puisque c'est une privation pure et simple que le vivant s'impose.

(1) Dans Marillier, *loc. laud.*, p. 351.
(2) I Sam. 31 13 (I Chr. 10 12); II Sam. 1 12.
(3) II Sam. 1 12.

On avait encore coutume en cas de deuil de se mettre sur la tête de la cendre ou de la terre. Jastrow semble considérer ce rite comme essentiellement funéraire; il en risque même une explication d'après la stèle des vautours. On y voit des ouvriers qui portent sur leur tête des paniers remplis de terre pour enterrer les morts. Le rite serait une survivance de cet usage : « La terre était à l'origine placée dans un panier sur la tête et servait à couvrir le corps mort (1) ». Mais cela n'explique pas pourquoi dans notre rite on emploie surtout la cendre. Plutôt pourrait-on supposer avec Schwally que la terre était empruntée au tombeau, la cendre aux restes du bûcher. Nous serions en présence d'un rite d'union : on s'identifie avec le mort en se couvrant la tête avec ce qui reste de son corps. Le rite serait assurément très expressif, mais l'incinération est-elle si ancienne qu'on en fasse le point de départ de cet usage? D'après un texte cité par Wellhausen (2), on jurait par les cendres et par le sel. Cela marque la communauté du foyer. Si on applique cette idée à l'usage funéraire, on verrait encore là un rappel de l'union qui existait avant la mort et qu'on proteste vouloir maintenir. Mais ici la terre ne trouve plus son application. L'explication du rite gît peut-être dans cette alternance des deux éléments considérés comme équivalents ou employés en même temps. De plus, si on examine les textes, on ne voit jamais qu'il soit question d'un deuil de famille, ni que le rite ait un rapport spécial à un défunt. Lorsque Job est frappé par la main de Dieu et privé de ses enfants, on le voit seulement s'asseoir au milieu de la cendre, tandis que ses amis aspergent de la poussière sur leur tête dans la direction du ciel, et que Job lui-même promet de faire pénitence sur la poussière et la cendre (3). Et il semble que ces passages eux-mêmes nous donnent la clef du rite. La cendre et la poussière alternent et chacun de ces mots n'a même pas un sens très précis. Il s'agit de ces tertres placés à l'entrée des villages et qui se composent de débris. Le fond du tumulus, c'est la cendre qu'on enlève des fours à cuire le pain; mais avec le temps, c'est comme une masse de fine poussière. Lorsqu'une ville est prise, détruite, brûlée, c'est le refuge naturel des habitants. Là on peut s'asseoir sur la poussière (4), ou sur la cendre (5), se rouler dans la cendre (6), se mettre de la poussière sur la tête (7) ou faire

(1) *Babyl.-Ass. Religion*, p. 603, note 2.
(2) Aghani XX, 139; cf. W.R. Smith, *Rel.Sem.*, p. 479.
(3) Job. 2 8 et 2 12 et 42 6.
(4) Is. 47 1.
(5) Jon. 3 6.
(6) Jer. 6 26 (cf. Jer. 25 34); Mich. 1 10.
(7) Jos. 7 6.

les deux à la fois (1). Avec le temps l'usage de se placer de la cendre sur la tête devint le symbole d'une violente douleur (2). Lorsqu'on venait annoncer une mauvaise nouvelle, le rite était de rigueur; mais il est du moins assez à noter que dans ce cas c'est de la *terre* que le messager ramasse sur son chemin (3), et cela parut ensuite suffisant comme expression de la douleur (4). Dans aucun de ces cas, nous ne voyons qu'il soit question de la mort et du deuil qu'elle crée dans une famille par le départ d'un de ses membres. Sans doute la mort est la cause principale de toutes les actions qui marquent de la douleur : mais ne peut-on pas supposer aussi que les calamités nationales ont opéré dans les âmes une émotion spéciale, occasionné des rites spéciaux? Dès lors, ce n'est pas dans ces rites qu'il faut chercher à entrevoir l'opinion qu'on avait de la survivance, puisque le témoignage de la douleur était rendu plus directement aux vivants qu'aux morts.

LA SÉPULTURE.

En règle générale, chez les Sémites, le mort était déposé dans la terre. Nous n'avons pas à décrire ici les différentes dispositions qu'affectait la demeure souterraine. Il est d'ailleurs inutile de s'étendre sur les textes qui marquent l'importance qu'on attachait à la sépulture. On ne refusait pas même à des ennemis ce dernier devoir (5). C'est qu'un intérêt suprême était en jeu. Cependant on brûlait les morts dans certaines circonstances. La Bible ne fournit guère qu'un exemple d'incinération dans le but de rendre les derniers honneurs; c'est celui de Saül et de ses fils brûlés par les gens de Jabès (6). Mais encore est-il que leurs os furent soigneusement enterrés. Peut-être dans ce cas la crémation s'explique-t-elle parce que les cadavres étaient dans un état de corruption dont on voulait effacer l'impression dans les cérémonies funèbres. Akan, brûlé et lapidé comme un grand coupable, est cependant enseveli sous un tas de pierres (7). Schwally a donc remarqué avec raison que le crime qu'Amos reproche aux Moabites n'avait pas été précisément de brûler le corps du roi d'Edom, mais de le faire complètement disparaître comme les pierres devenues chaux (8), peut-être

(1) Ez. 27 30.
(2) II Sam. 13 19.
(3) I Sam. 4 12; II Sam. 15 32 אדמה.
(4) II Sam. 15 32; Nah. 9 1.
(5) Cf. Schwally, *op. laud.*, p. 50; II Reg. 9 34, etc.
(6) I Sam. 31 11-13.
(7) Jos. 7 25.
(8) Amos 2 1; Schwally, *op. laud.*, p. 49.

en le jetant effectivement dans un four à chaux. Il résulte de ces faits qu'on attachait moins d'importance à la meilleure conservation des restes du défunt qu'à l'accomplissement du rite de l'enterrement (1). Les découvertes faites en Chaldée ont mis ce point en relief. Voici comment M. Maspero décrit la crémation telle qu'elle se pratiquait dans la basse Chaldée (2) : « Beaucoup préféraient le bûcher à la simple mise au caveau. On les brûlait à quelque distance de la ville, sur un terrain réservé au milieu des marais. On entortillait le corps dans une natte grossière, on le déposait sur un amas de roseaux et de joncs arrosés largement de bitume, puis on élevait tout autour un écran de briques qui circonscrivait l'action de la flamme, et on l'enduisait d'argile humide; les prières récitées, on empilait sur lui, pêle-mêle avec le viatique ordinaire et les pièces du mobilier funèbre, des relais nouveaux de matières combustibles. Quand on jugeait que le feu avait à peu près terminé son œuvre, on éteignait le foyer et l'on constatait quel était l'état des résidus. Le plus souvent, la combustion n'avait entamé que la portion des chairs la plus facile à détruire : le reste était carbonisé à peine et le cadavre semblait une masse noircie et défigurée. La couche terreuse dont on avait pris soin de le charger au commencement lui formait alors une gaine de poterie, qui masquait le résultat de l'opération et qu'on se gardait de briser, pour ne point étaler aux yeux de la famille et des assistants l'horreur navrante du spectacle. Parfois cependant la fournaise avait dévoré tout, et l'on n'apercevait plus qu'un peu de cendre grasse et des éclats d'ossements calcinés. Souvent, on n'éloignait pas ces débris d'humanité de la place où ils gisaient, et leur bûcher devenait leur tombeau. Souvent aussi on les recueillait soigneusement, et l'on disposait d'eux, selon le degré de destruction qu'ils manifestaient. On enfermait les corps consumés insuffisamment dans des fosses ou dans des chapelles communes; on versait les cendres dans des urnes oblongues avec les fragments d'os et ce qui avait échappé des offrandes. Le feu avait tordu les armes, fondu à demi les ustensiles de cuivre : le mort n'emportait guère au delà que les morceaux de ce qui lui avait été attribué. Cela lui suffisait, et son bagage, une fois éprouvé par les flammes, l'accompagnait où il allait : l'eau seule lui manquait, mais on lui préparait sur le lieu même de sa sépulture des citernes où elle s'accumulait (3). »

(1) L'incinération est attestée pour les Carthaginois par des inscriptions néo-puniques de Sousse (Hadrumetum), etc.; mais ce doit être un usage emprunté aux Grecs ou aux Romains. Lidzbarski, *op. laud.*, p. 435.

(2) *Histoire*, I, p. 687 s.

(3) Note de M. Maspero : « Les procédés de la crémation et les deux nécropoles de la Chaldée méridionale où on les observe ont été découverts par l'expédition allemande de

Nous sommes loin des pratiques minutieuses de l'embaumement égyptien. On se préoccupe peu de l'état où se trouvera le cadavre, on cherche plutôt à accélérer qu'à retarder le travail de la nature ; ce qu'on maintient avec soin, c'est le rite final ; on dirait qu'on s'intéresse moins au corps lui-même qu'à son associée, l'âme, et en effet c'est ici de l'esprit du mort qu'il s'agit : « Celui dont le cadavre a été jeté dans les champs, as-tu vu? — Je vois! — Son *ekimmou* ne repose pas dans la terre (1) ».

Lorsqu'on compare les deux rites préliminaires à l'acte final de la déposition en terre de ce qui restait du mort, il semble que l'incinération ne soit qu'une forme postérieure. On comparerait volontiers ces institutions à celles du sacrifice, dans le système qui le considère comme un repas réellement offert aux dieux. D'abord on offrit les aliments sous leur forme naturelle, puis on les volatilisa par l'holocauste pour les rendre plus subtils, comme il convenait à la nourriture d'êtres éthérés. De même, dirait-on, pour la sépulture. On s'imaginait d'abord que le cadavre pourrait réellement se servir des objets déposés dans sa tombe, écuelles, vases à boire, armes, pots de parfums; puis lorsqu'on eut touché du doigt la vanité de cette espérance et qu'on se fut décidé à brûler le mort, on pensa que ces objets devaient être brûlés avec lui pour participer à sa nouvelle nature. Cependant il faut convenir que cette connaissance expérimentale ne dut pas tarder beaucoup et qu'on ne voit pas que les Sémites, esprits positifs, aient jamais fait d'efforts pour maintenir chez le défunt l'apparence d'un corps organisé. Si on ne veut pas prêter aux peuples primitifs des conceptions absolument contraires à tout sens commun, il faut reconnaître qu'ils ont très bien compris que l'existence d'outre-tombe était bien différente de celle des vivants. Mais ne sachant là-dessus rien de précis, ils ont pensé qu'on faisait là-bas comme mort ce qu'on fait en deçà comme vivant. Aussi les noirs africains ne fournissent-ils pas leurs rois défunts d'esclaves vivants, mais d'esclaves morts. Les Égyptiens eux-mêmes qui conservaient aussi longtemps que possible au mort l'apparence d'un vivant endormi lui composaient pour la tombe une existence d'ombre. Il semble que, dès le début et de plain-pied, par une nécessité inéluctable, le symbole s'est introduit ici en maître. C'est aux premiers

1886-1887 et décrits assez longuement par R. Koldewey, *Die Altbabylonischen Gräber in Surghul und el-Hibba*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. II, p. 403-430 ». Cependant certains assyriologues ne peuvent admettre que ces nécropoles à crémation soient de l'ancienne époque de Babylone, précisément parce que les anciens préféraient l'enterrement. Nous avons voulu raisonner même dans l'hypothèse de la crémation.

(1) Gilgamich, *KB*. VI, p. 265.

temps de la civilisation égyptienne qu'on trouve dans les tombeaux ces petites figurines qui venaient tenir compagnie au mort (1). On ne pouvait ignorer que cette compagnie était purement représentative.

Il n'importait pas seulement que le défunt fût correctement couvert de terre, comme si, ce rite une fois accompli, son salut dans l'autre monde était assuré. Le mort tenait essentiellement à n'être pas dérangé de sa couche funèbre. Les exemples abondent. Chez les Phéniciens, Echmounazar et Tebneth menacent de châtiments terribles quiconque les troublera dans leur dernière demeure (2). Pour prévenir les tentatives criminelles inspirées par la cupidité, le mort affirmait qu'on n'avait renfermé dans sa tombe ni or ni argent, pas même du bronze; c'est ce qu'on voit à Neirab pour les Araméens (3). On ne devait même pas changer de place le tombeau, lorsqu'il s'agissait sans doute d'un sarcophage ou d'une jarre chaldéenne (4). On aimait à être enterré dans un tombeau de famille, avec les siens, mais on ne se sentait bien à l'aise que si les étrangers étaient exclus (5). Et ces mesures étaient encore prises moins en faveur des ossements plus ou moins décomposés que de l'esprit du mort, comme Assourbanipal nous le dit si clairement (6). C'était un grand malheur, lorsque, même par accident, la lumière du soleil pénétrait dans les sarcophages (7).

D'où vient cette importance extrême attachée à la sépulture, non point comme à un rite qui permette, par exemple, une fois pour toutes l'entrée de l'Hadès (8), mais comme à une situation définitive qu'il était urgent de maintenir? On a prétendu que la présence d'un cadavre eût souillé la terre sainte et par conséquent eût déplu à Iahvé. Mais la raison ne vaudrait qu'au sein du peuple juif. Il est vrai que Tebneth semble alléguer un motif semblable : « Ne me découvre pas et ne

(1) MM. Perrot et Chipiez ont vu des divinités protectrices dans les petites statuettes déposées dans les tombes mycéniennes. D'après l'analogie, M. Naville conclut plutôt à des compagnons du mort, car les *Oushebti* égyptiens « ne sont pas des déesses, ce sont des hommes ou des femmes tenant des instruments de labour, et prêts à venir participer aux travaux dès qu'on les appellera » (*Recueil de travaux...*, XXII, p. 67).

(2) Lid., p. 417.

(3) Lid., p. 445.

(4) Scheil, *Recueil de travaux...*, XXII, p. 149-161; cf. *RB*. 1901, p. 140.

(5) Inscription nabatéenne de Pétra et *CIS.*, *passim*.

(6) *KB*. II, p. 206 : « J'ai emporté leurs ossements (des rois d'Élam) en Assyrie; j'ai privé leurs esprits de repos, je les ai privés d'aliments et de libations ».

(7) Texte de Sennachérib, Delitzsch, *HW.*. p. 587[b].

(8) Comme par exemple chez les Grecs d'après Charles (*Eschatology*, p. 32); et cependant la première âme qu'Ulysse rencontre est celle d'Elpénor qui est descendu aux enfers quoiqu'il n'ait pas été enseveli (Od. XI, 65) ψυχὴ δ' Ἀϊδόσδε κατῆλθεν.

me remue pas, car c'est une chose qu'Astarté a en abomination (1) ». Même ici le motif invoqué est moins l'horreur qu'éprouverait Astarté à voir un cadavre que la garantie prêtée aux lois religieuses par la déesse nationale de Sidon. Schwally (2) fait remarquer qu'il était nécessaire de couvrir le sang (Lev. **17** 13, Gen. **4** 10, Ez. **24** 7) pour empêcher qu'il ne crie vers le ciel. Or l'âme est dans le sang. En enterrant le cadavre on attachait l'âme au corps. Dans ce cas la mesure serait surtout en faveur des vivants. On supposerait que l'âme, enfouie sous terre, ne pouvait plus remonter à la surface pour tourmenter les vivants. Mais cependant Schwally admet qu'en première ligne c'était un bienfait pour le mort, parce que l'âme pouvait revenir au corps enseveli, au cas où elle s'en fût écartée. On voudrait savoir pourquoi l'âme ne pouvait pas rejoindre un corps demeuré à la surface du sol. Charles donne comme raison qu'à défaut de sépulture l'âme eût été privée des sacrifices qui ne pouvaient être offerts que sur le tombeau, l'âme conservant d'ailleurs une certaine connexion avec le corps (3). En faisant des réserves sur le mot de sacrifices, cette explication peut s'autoriser, pensons-nous, du texte déjà cité d'Assourbanipal. Une fois que les ossements des rois d'Élam ne seront plus dans leurs tombeaux, ou bien on renoncera à leur offrir les dons mortuaires ou bien ces dons ne profiteront plus aux esprits qui ne peuvent demeurer seuls pour les recevoir. Il y a donc là une raison très grave. Le tombeau est comme un trait d'union entre les morts et les vivants, c'est par lui qu'on conserve des relations, c'est par lui qu'on communique avec le mort. Mais nous ne sommes pas encore au point décisif. Pourquoi le lieu où le mort est déposé n'est-il pas, par exemple, une urne ouverte? pourquoi les rayons du soleil sont-ils redoutables aux morts? pourquoi l'âme est-elle si malheureuse de revoir la lumière qu'elle tourmente les vivants jusqu'à ce qu'on lui ait rendu la paix? Pourquoi les morts qui craignent ce sort menacent-ils les coupables de ne pas reposer avec les Rephaïm, s'ils n'entendent exercer une sorte de talion? Les *tabellae devotionis* montrent que par le tombeau les vivants ne communiquent pas seulement avec le mort : ils expédient leur courrier jusqu'aux enfers. Il y a donc un libre passage du tombeau au royaume des morts. On dit souvent que l'idée de ce royaume est une amplification du tombeau de famille. Elle est en tout cas fort ancienne et peut éclairer notre sujet. Le

(1) Lid., p. 417, lignes 5 et 6 de l'inscription.

(2) *Op. c.*, p. 52 s.

(3) *Eschatology*, p. 32. Pour l'auteur ce sont deux raisons, mais elles n'ont de force que réunies.

monde était, aussi loin que nous pouvons remonter, divisé en trois royaumes : celui des dieux, celui des vivants et celui des morts. Celui des morts était sous terre. L'esprit du défunt lui appartenait naturellement. D'autre part tout lien n'était pas rompu entre le corps et l'âme. Le corps demeurant exposé à l'air, l'âme ne pouvait pas descendre aux enfers, et se trouvait condamnée à errer sur la terre, dans un domaine qui n'était plus le sien. Le corps enseveli, l'âme pouvait à son gré lui tenir compagnie ou rejoindre les autres âmes. Schwally a bien vu que c'est à ce privilège qu'elle tenait ; mais cela même suppose nécessairement la notion d'un royaume souterrain que les esprits des morts parcourent aussi librement que les oiseaux volent dans l'air. C'est donc bien dans l'intérêt du défunt que la sépulture est pratiquée. Contre les esprits qui revenaient on n'était pas dépourvu de charmes ; Assourbanipal ne redoute pas fort les esprits des anciens rois d'Élam et se réjouit de leur faire du mal.

En second lieu cependant la sépulture tranquillisait les vivants.

LES DEVOIRS RENDUS AUX MORTS.

Nous sommes ici au cœur du sujet. Les morts recevaient des vivants, même après la sépulture, des devoirs qui se perpétuaient de génération en génération. Ordinairement on nomme culte des morts ces « offices de piété ». L'expression peut se justifier, car il entre dans ces devoirs une vénération respectueuse, mais elle est du moins amphibologique, si du mot de culte on conclut, pour les morts ordinaires, à la divinité de l'objet du culte. En disant les droits des morts, les devoirs des vivants, la question demeure intacte, car les droits peuvent s'entendre même si on prétend que les morts sont dieux : *Deorum manium iura sancta sunto, sos* (pour *suos*) *leto datos divos habento,* disait la loi des Douze Tables.

Il faut cependant déterminer plus nettement la nature de ces devoirs et de ce culte ; si ce culte est celui du sacrifice, il n'y aura plus de doute sur la divinité des morts ; mais si le sacrifice n'apparaît que rarement ou s'il ne s'adresse pas au mort, c'est que les Sémites avaient bien conscience que leurs morts n'étaient pas des dieux. Car le sacrifice est l'acte suprême de la religion, et l'hommage rendu par l'homme à la divinité. Aussi les auteurs qui rehaussent la condition des morts dans les idées primitives ne manquent pas de parler des sacrifices funéraires, sans se préoccuper assez de savoir si ces sacrifices étaient offerts aux morts dans l'intérêt des vivants, ou aux dieux dans l'intérêt du mort.

Pour ceux qui ne voient dans le sacrifice rien autre chose qu'un don,

qu'une offrande de nourriture, notre distinction serait sans valeur, car il est certain qu'on offrait des aliments aux morts. Mais le don n'est pas toute l'essence du sacrifice; il peut se rencontrer sans que l'on entende réaliser ce grand acte religieux. Par ailleurs on peut communier au sacrifice, sans être celui auquel le sacrifice est offert, et si les vivants peuvent prendre leur part du sacrifice, pourquoi pas les morts? Ceux des rites funéraires qui avaient plus manifestement le caractère religieux nous ont paru avoir pour but de maintenir l'union entre le défunt et sa famille; ne pourrait-il en être de même des devoirs qui lui sont rendus après la sépulture?

Ces distinctions nous fourniront la clef des textes que nous allons maintenant passer en revue.

Les textes bibliques qui témoignent pour les usages cananéens, condamnés par la législation israélite, attestent la présence de dons en aliments faits aux morts et de festins funèbres. Les deux points résultent clairement du seul texte du Deutéronome où l'Israélite, payant sa dîme, devait déclarer qu'il n'en avait rien pris pour manger dans son deuil, ou pour donner à un mort (1). C'est bien inutilement que Frey (2) torture un pareil texte, alors surtout que nous voyons si répandue dans le monde sémitique et en général la coutume de donner à manger au mort. Mais le pain déposé sur une écuelle et placé dans la tombe ou mis par la suite sur le tombeau ne peut être considéré comme un sacrifice *que si l'on suppose* que le mort était un dieu. C'est toujours la même pétition de principe. Quant au festin mortuaire, on peut sans doute concéder qu'à l'origine toute immolation d'animal domestique chez les Sémites nomades était un sacrifice, mais outre qu'on ne voit pas que la viande ait figuré dans ces repas, on se demandera encore à qui le sacrifice était offert. Le texte que Schwally a considéré comme le plus important dans la matière est loin d'affirmer ce qu'on lui fait dire (3) : Jérémie montre clairement

(1) Deut 26 14.

(2) *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israël*, p. 114.

(3) Jer. 16 7. Nous n'hésitons pas à affirmer que Schwally (p. 22 s.) a nettement faussé le sens du texte et ses recours aux LXX n'y changent rien. Nous admettons en effet qu'au début du v. il faut maintenir להם avec T. M. et ajouter לחם avec LXX (c'est aussi l'avis de Cornill, éd. polychr.); on lira aussi volontiers avec Schwally לחם אבל, le dernier mot au lieu de על אבל et on n'ajoute pas grande importance à la présence des suffixes dans לנחמו et אביו ou אבו quoique pour les deux derniers mots ils soient attestés par les LXX. Qu'on lise donc : ולא יפרסו להם לחם אבל לנחם על מת ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אב ועל אם.

Ceci posé, Schwally remarque que, dans les versets précédents, l'objet de l'action ce sont les morts; ce sont donc les morts qu'on console par le festin funéraire. Mais il ne fera jamais que נחם על signifie autre chose que se consoler à l'occasion d'une personne (II Sam 10 2), et s'il est juste de voir le contexte *avant* il faut aussi le regarder *après*; or au v. 7 אותם

que de son temps du moins le repas funèbre était une sorte de consolation qu'on s'offrait mutuellement dans le deuil. Le texte a paru si peu concluant à Charles qu'il ne l'a cité parmi ses preuves que muni d'un point d'interrogation (1). Le savant anglais n'hésite pas, lui non plus, à soutenir que des sacrifices étaient offerts aux morts pour leur donner du confort et pour gagner leur faveur. Si vraiment les offrandes avaient pour but l'intérêt du vivant, ce serait accorder au mort une puissance considérable. Mais c'est ce qu'on ne voit point. On devait offrir des sacrifices aux morts, dit Charles, puisqu'on les consultait. Il est dommage qu'on ne trouve pas de sacrifices dans l'évocation de Samuel; d'ailleurs un sorcier était-il un prêtre? Les autres textes anciens sont seulement relatifs aux repas funéraires, par exemple ceux d'Ézéchiel (2). Il faut d'ailleurs une forte impression préjudicielle pour voir un sacrifice au mort dans le fait de brûler des parfums à ses funérailles (3).

Le plus rare, c'est que, d'après Schwally, l'Ecclésiastique et le livre de Tobie recommandaient ces sacrifices. La simple énormité d'une pareille affirmation prêtée à des ouvrages inspirés par la loi juive aurait dû préserver ce savant de pareils contresens. Le Siracide (4) dit seulement qu'il faut s'unir à la douleur de ceux qui pleurent comme on s'est montré généreux envers les vivants, et Tobie (5) recommande seulement à son fils de répandre largement son pain aux funérailles des justes. Évidemment il ne donnait à ces repas aucun caractère de sacrifice aux morts.

En conseillant ces sacrifices, le Siracide se serait d'ailleurs infligé un cruel démenti (6), car il a raillé la coutume païenne de donner à

signifie sûrement les vivants, ceux mêmes qui font le festin. En somme, dans tout le passage, quand il s'agit d'*eux*, le prophète fait allusion à une population réprouvée et les pronoms s'appliquent selon les circonstances soit aux morts soit aux vivants.

(1) *Op. laud.*, p. 24 ss.

(2) Ez. 24 22 et 24 17 avec la correction qui est bonne en effet de אדנים qui doit remplacer אנשים.

(3) II Chr. 16 14 et 21 19 par *a contrario*.

(4) Sir. 7 37 : χάρις δόματος ἔναντι παντὸς ζῶντος
καὶ ἐπὶ νεκρῷ μὴ ἀποκωλύσῃς χάριν.

Le verset suivant complète et éclaire la pensée.
μὴ ὑστέρει ἀπὸ κλαιόντων
καὶ μετὰ πενθούντων πένθησον.

Ἐπὶ νεκρῷ signifie donc à l'occasion d'un mort.

(5) Tob. 4 17 : ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς.
Schwally paraît avoir oublié que τάφος pour ταφή peut signifier repas funéraire, en tout cas funérailles, *Begräbniss* dans Löhr (*Apocryphes* de Kautzsch).

(6) Ce que Schwally admet sans difficulté p. 23, où le texte 30 18 s. est d'ailleurs très mal expliqué. De quel droit traduit-on τί συμφέρει κάρπωσις εἰδώλῳ par : Was nützt Opfer einem

manger aux idoles et il n'a rien trouvé de plus amer comme ironie que la comparaison avec les aliments placés sur la tombe des morts. Mais ce fait même n'est pas qualifié de sacrifice, comme lorsqu'il s'agit de la nourriture offerte à l'idole. D'ailleurs, à l'époque grecque, il serait très naturel que les auteurs juifs aient parlé de sacrifices offerts aux morts. Dans cette période on considérait l'idolâtrie et le culte des faux dieux comme issus en grande partie du culte des morts (1). Les sacrifices offerts aux dieux étaient eux-mêmes des sacrifices offerts aux morts. Aussi le psaume **106** a-t-il employé l'expression en apparence technique « de sacrifices des morts » (2). Pourtant ce texte, comme l'a noté Baudissin (3), n'a été cité ni par Charles, ni par Schwally, et avec raison, car il est évident qu'ici les morts sont les idoles, par opposition au dieu vivant (4).

Je ne sache pas que les inscriptions phéniciennes parlent de sacrifices aux morts ou de prières aux morts, ni même pour les morts.

Une inscription araméenne mentionne une offrande pour le salut du défunt (5); mais elle est trop influencée par les idées égyptiennes pour qu'on puisse en tenir compte ici. En général, chez les Araméens comme chez les Phéniciens, on fait des vœux pour sa propre vie et pour celle de ses enfants, et si le père est mentionné (6), rien n'indique qu'il soit mort.

En revanche, on ne peut opposer aucune exception au célèbre texte d'Hadad, trouvé à Sindjirli, dans lequel Panammou prend la parole. Lidzbarski dit vaguement qu'il y est question de sacrifier à Hadad et aussi à l'âme de Panammou (7). Pour nous, les points suivants sont certains. Panammou prévoit deux hypothèses : celle où ses successeurs auront soin de son âme et celle où ils viendraient à la négliger. En

Schatten? *à quoi sert un sacrifice à une ombre?* Εἴδωλον n'est pas l'ombre, mais l'idole, comme l'a entendu le syriaque. Malheureusement le v. 19 manque en hébreu; le v. 18 marque bien la comparaison entre l'idole dont on s'efforce d'ouvrir la bouche pour la faire manger, cérémonie chaldéenne que nous connaissons maintenant très bien, et la pierre ronde roulée devant le tombeau dont elle est comme la bouche.

מוכה שפוכה על פה סתום
תנופה מוצגת "לפנו" גלול

(1) Sap. **14** 15.

(2) ויאכלו זבחי מתים Ps. 106 28 à l'occasion de Baalphégor.

(3) *Theol. Litt. Zeit.* 1899, p. 521.

(4) C'est probablement dans le même sens que le livre des Jubilés (22 17) dit : « les autres peuples offrent des sacrifices aux morts, prient les démons et mangent sur les tombeaux ».

(5) *CIS.* II, 123, traduite : Oblationem pro accessione Banit ad Osiridem-Apidem fecit Abiṭab, filius Banit.

(6) De Vogüé, *Syrie centrale,* n° 87; cf. Lid., p. 158.

(7) *Op. laud.,* p. 156.

quoi consistent ces soins et qu'en résultera-t-il? Il est question de sacrifices. Mais ces sacrifices sont exclusivement offerts aux dieux, surtout à Hadad. Ce que Panammou désire, c'est qu'au moment du sacrifice on fasse mémoire de son nom en disant à Hadad : Que l'âme de Panammou mange avec toi et que l'âme de Panammou boive avec toi. Il semble bien qu'ici c'est de la victime qu'il s'agit et de la libation qui accompagne le sacrifice. Panammou veut en avoir sa part. Mais il ne songe pas à se faire offrir des sacrifices directement. Il lui suffit que l'offrant le recommande à Hadad. Il communiera au sacrifice. Il n'en demande pas plus, et dès lors son descendant sera comblé de bénédictions. Ces bénédictions seront-elles l'œuvre propre de Panammou? Nous croyons plutôt qu'il se contentera de les obtenir des dieux, car dans le cas où le descendant ne ferait pas son devoir, les fléaux dont Panammou le menace seront envoyés par les dieux. Même lorsqu'il s'agit d'empêcher le sommeil pendant la nuit ou de troubler le repos, Panammou ne semble pas opérer lui-même. Il est superflu d'insister sur la gravité de ces textes; ils dominent toute la matière, car jamais le sens des cérémonies funèbres n'a été fixé avec plus de précision. Il est clair que le sacrifice était offert pour le mort, dans l'intérêt du mort, et que la prière elle-même s'adressait au dieu en faveur du mort. Toutes les suppositions sont caduques devant des faits si clairs.

Les textes assyriens nous laissent d'ailleurs la même impression. Assourbanipal raconte ses fondations pieuses, sa bonté pour ses frères et conclut : « Enfin j'ai solidement établi, pour les esprits des rois mes ancêtres, les rites funéraires et les libations d'eau qui étaient tombés en désuétude : j'ai fait du bien aux dieux et aux hommes, aux morts et aux vivants » (1). Il serait très important de savoir exactement en quoi consistaient ces *rites funéraires*. Le mot *Kispi* que nous traduisons ainsi est rendu *Speisungen* par Jensen; c'est l'action de donner à manger. Ce sens est peu en harmonie avec un autre passage fort important du même Assourbanipal. Ce roi fit massacrer des gens de Babylone près d'un taureau-colosse, là où son grand-père Sennachérib avait été assassiné, *ina ki-is-pi-šu* (2). On ne peut traduire « pour lui fournir un aliment », car l'idée que le mort eût pris plaisir à de la chair humaine était trop éloignée des mœurs du temps. On traduirait volontiers : « pour apaiser ses mânes ». Auguste offrit un sacrifice semblable aux mânes de César. Mais dans la pensée d'Assourbanipal était-ce vraiment un sacrifice et non une vengeance? Ce qui est décisif contre l'idée d'un sacrifice, c'est que la chair des suppliciés fut aban-

(1) *KB*. II, 262.
(2) *KB*. II. 192.

donnée aux chiens et aux oiseaux de proie. Le sens de rite funéraire doit donc être reconnu pour *Kispu*, mais ce peut être un sens dérivé; le sens propre résulte de son rapprochement avec les libations dans le premier texte cité et dans celui de la campagne d'Élam (1). Si on offrait des libations aux morts, on devait les accompagner d'aliments, à en juger par la coutume que nous avons constatée au pays de Canaan. Mais ces aliments étaient offerts aux morts dans leur intérêt, puisque c'était les punir que de les rendre impossibles.

Quant aux sacrifices, lorsqu'ils avaient lieu, ils étaient offerts aux dieux de la terre, c'est-à-dire du monde souterrain (2).

L'AUTRE VIE (3).

La religion chrétienne nous donne sur l'autre vie des idées très précises, quoiqu'elle ne prétende pas lever tous les voiles qui nous dérobent la connaissance de l'au-delà. Après sa mort, l'homme est jugé d'après ses œuvres et placé dans l'état de béatitude qui est une récompense, ou de malheur qui est un châtiment. L'Église catholique enseigne de plus que beaucoup d'âmes ne sont admises à voir Dieu qu'après avoir été purifiées par la souffrance après la mort. Cette netteté de conception nous est devenue si familière qu'on la suppose volontiers chez les Anciens, et lorsqu'on doit reconnaître qu'elle n'était point leur partage, on conclut aussitôt que les Sémites n'avaient aucune idée de la rétribution morale dans l'au-delà et que dans leur enfer toutes les âmes étaient soumises au même sort terne et douloureux. Il y a cependant des nuances.

D'abord nous avons reconnu que certains mortels étaient, par exception, mis au rang des dieux. Sans même parler de ce cas, on voit dans la Bible Hénoch ravi par Dieu, sans doute pour jouir d'une existence meilleure, sans passer par les angoisses de la mort (4). Le poème de Gilgamich accorde un sort semblable à Pir (?) napišti, le

(1) *KB*. II, 206. Jensen persiste dans le sens d'aliments, *KB*. VI, note, p. 446; cf. « chaque vingt double lieue, on laissait aux morts un reste d'aliments (*Kusapu*) » (Gilgamich, XI, 318).

(2) Texte cité comme inédit par A. Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 10; un roi raconte qu'il a enseveli son père avec les objets qu'il avait aimés, puis il avait « offert des présents aux princes, aux Anunnaki et aux dieux qui habitent la terre ». La distinction entre le sacrifice offert aux dieux et l'offrande qui s'adresse aux morts représentés par des images est très nette dans le rituel n° 49 de Zimmern (*Rituattaf.*, p. 160).

(3) Ici surtout nous nous contentons de données très générales parce que les enfers sémitiques ne sont connus que par la Bible que nous excluons en ce moment de notre étude et par les documents assyriens dont le détail appartient aux histoires spéciales; cf. *Babylonisch-assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, par A. Jeremias.

(4) Gen. 5 24.

Noé babylonien, à sa femme, et peut-être aussi aux gens qui avaient échappé au déluge dans leur bateau. Ils goûtent une jeunesse éternelle à l'embouchure des fleuves. Gilgamich arrive par mer à leur séjour. On a donc pu le comparer à l'île des bienheureux des Grecs. Comme Charles l'a fait remarquer (1), les héros grecs étaient transportés dans l'île des bienheureux à cause de leur parenté physique avec les dieux, tandis que les héros du déluge n'y sont que par une faveur divine. Mais pour les Babyloniens, moins encore que pour les Grecs, ce séjour n'est pas le Paradis, récompense des justes après leur mort, puisque ceux qui l'habitent ont échappé à la mort. Aussi bien est-il placé sur la terre, et c'est sans raison qu'Hommel suppose une autre tradition qui l'aurait placé au delà de l'enfer lui-même, presque dessous la terre (2).

Pour les morts il n'y avait qu'un empire, le Chéol des Hébreux, l'Arallou des Babyloniens.

Où était situé ce royaume? Sous terre évidemment et dans une certaine relation avec la tombe. Une fois bien enseveli, un Phénicien avait sa couche parmi les Rephaïm. Pour les Babyloniens c'était « la grande cité » et, semble-t-il, aussi le *chu'alu,* identique au Chéol hébreu et assimilé par l'Écriture au tombeau lui-même. Il était sous les eaux inférieures, ayant sept portes, correspondant à sept enceintes.

Hommel a sans doute raison de penser que ces sept zones correspondaient aux sept sphères des planètes dans le monde supérieur (3).

Tout était sombre dans ce royaume, la reine Erechkigal ou Allatou avait un caractère violent et dur; son époux Nergal était le dieu des plus cruels fléaux et les démons qui l'accompagnaient portaient les noms des maladies les plus redoutées. Lorsque Éabani est invité par son ami à faire le tableau de cette existence, les larmes lui viennent aux yeux. La description du poème d'Ichtar aux enfers est une première esquisse de l'Enfer de Dante (4). Tout cela est assurément très ancien et combien décisif contre les auteurs qui prétendent que la pâle existence du Chéol est le fruit d'une réaction contre le culte des morts, réaction inspirée par la religion de Iahvé! Mais est-il vrai, d'autre part, que cette existence soit absolument uniforme et dépourvue d'espérance? Nous ne le croyons pas. Même dans l'Arallou, les âmes dépendent des hommes et des dieux.

(1) *Op. laud.*, p. 57, note.

(2) *Die Insel der Seligen*, p. 32.

(3) Dans la légende d'Erechkigal, Nergal place ses quatorze auxiliaires aux quatorze portes. *KB.* IV, 78. Faut-il supposer une tradition différente, ou bien le royaume des morts était-il un cercle septuple avec portes dans deux sens?

(4) Elle reparaît presque dans les mêmes termes dans le poème de Gilgamich, *KB.* VI, 188.

Des hommes les âmes attendent la nourriture et surtout la boisson. C'est précisément le dernier mot du poème de Gilgamich (1) : « Celui dont l'ombre n'a personne qui s'occupe de lui, as-tu vu ? — je vois ! — il mange de la nourriture restée au fond d'un pot, des aliments qui ont été jetés à la rue ». Et c'est ici que l'idée de châtiment s'introduit d'une manière assez nette quoique bien peu conforme à nos idées. On a remarqué que dans les malédictions les plus sévères, jamais on ne souhaitait que le coupable fût puni dans l'autre monde. C'était, affirme-t-on, que les Sémites ne croyaient pas à la rétribution dans l'autre vie. Mais on oublie cette responsabilité collective et familiale qui se répercute enfin sur les destinées de l'individu. L'homme privé de descendants n'avait plus personne pour s'occuper de son ombre. Il était donc réduit à se nourrir des restes des autres; sa situation dans les enfers était ainsi aggravée par suite de sa faute propre. Nous avons déjà pensé, à propos de ces devoirs rendus aux morts, qu'ils atteignaient le mort, du moins en cas de sacrifice, par l'intermédiaire des dieux. De plus il est impossible de penser que la faveur des dieux infernaux fût indifférente au défunt. C'est, pensons-nous, le sens de la célèbre tablette dite de l'Hadès, où on a vu d'abord une description par la peinture du séjour infernal (2). M. Maspero nous paraît en avoir donné le véritable sens (3). L'idée générale est de placer le défunt sous la protection des dieux. Dans le registre supérieur, ce sont les dieux suprêmes qui exercent leur bienfaisante influence, représentés soit par les astres soit par leurs symboles, comme sur les Koudourrous. Dans la région de l'air les bons démons sont rangés, prêts à frapper quiconque parmi les mauvais esprits viendrait troubler le défunt. Si on veut supposer que ce sont de mauvais démons, il faut du moins reconnaître qu'ils sont repoussés de la chambre funéraire où le cadavre est étendu, par un génie placé à la porte dans le troisième registre. Les deux personnages revêtus de peaux de poissons ne sont pas des prêtres, mais des représentants du dieu poisson, Éa, qui disposent le mort au dernier voyage et prennent congé de lui, pendant que le défunt lui-même a les bras levés comme pour une dernière prière. Une table d'offrandes indique que les parents n'ont pas négligé leur devoir : ils y ont placé des pains. Le registre inférieur est sans doute plus terrible : la déesse des enfers tient un serpent de chaque main; deux lionceaux tettent ses mamelles, elle

(1) *KB*. VI, 264.

(2) Bas-relief en bronze découvert par Peretié et publié par Clermont-Ganneau dans la *Revue archéologique*, 1879, t. XXXVIII, pl. 25; un second exemplaire a été publié par le P. Scheil, *Recueil de travaux...*, XX, n°s 1 et 2.

(3) *Histoire*, I, p. 684.

est à moitié agenouillée sur un cheval porté par une barque. Mais ce n'est point encore l'enfer, c'est le fleuve qu'il faut passer pour y arriver et c'était peut-être un grand avantage pour le défunt que la déesse — si c'est bien elle — vînt le chercher en personne avec un de ses génies. Les objets placés à droite de ce registre vers le haut sont une autre preuve que grâce aux soins de ses parents le défunt ne manquera de rien d'essentiel; un vase à boire, une cassette, une fiole de parfum, un gâteau, un quartier de viande s'expliquent assez; le sabot du cheval est le symbole du cheval immolé pour lui servir de monture.

Quelques-uns finissaient par avoir aux enfers une condition assez sortable. Peu avant les dernières lignes déjà citées du poème de Gilgamich on lit (1) : « Dans un appartement il se repose et boit de l'eau pure. Celui qui a été tué dans le combat, as-tu vu? — je vois! — son père et sa mère soulèvent sa tête et sa femme auprès de lui... » C'est pour les savants allemands une vague réminiscence du Walhalla. Mais l'idée de la vertu récompensée n'apparaît encore que faiblement. Il faut ajouter cependant que Gilgamich était lui-même imploré comme dieu des morts et en même temps comme juge (2). S'il jugeait, n'avait-il pas pour règle la valeur morale des actions, et si les transgressions contre la loi morale étaient si sévèrement châtiées dans cette vie, ne l'étaient-elles point dans l'autre? L'idée d'une récompense pour ceux qui suivent la règle morale imposée par les dieux semble renfermée dans les noms propres où on exprime le désir de voir son dieu (3) : *Šamaš-lûmur,* « que je puisse voir Šamaš », ou *Lûmur-gimil-Šamaš,* « que je puisse voir la récompense du dieu soleil ». Après la mort on était comme repris par son dieu : — c'était du moins la formule pieuse qui exprimait l'espérance des survivants (4).

Malgré tout, l'Arallou était un séjour funèbre, mais aussi les Babyloniens espéraient en sortir. L'idée de la résurrection se trouve partout, comme celle du renouveau domine toute la mythologie. Plus d'une fois on prévoit le cas où le pouvoir des dieux infernaux étant brisé, l'enfer rendrait sa proie. Une de ces perspectives était sans doute peu sympathique aux vivants. C'était celle où les esprits s'échappant viendraient troubler les humains; une âme mal soignée par ses descendants pouvait leur devenir aussi funeste qu'un démon, et que penser d'une invasion générale des âmes au milieu des vi-

(1) *KB.* VI, 264.

(2) Conjuration à Gilgamich, *KB.* VI, 266.

(3) Pinches, *Observations sur la religion des Babyloniens*, Revue de l'hist. des Rel., t. XLIII, 3, p. 294 s.

(4) Pinches, *loc. laud.* : « Après que le dieu d'Aḥtani l'a prise à lui... ».

vants (1)? Mais on avait une espérance plus haute : celle d'une vie véritable rendue aux morts. Les Babyloniens, seuls des anciens Sémites, sans parler des Hébreux, nous ont laissé des écrits où sont posés ces graves problèmes. Nous n'avons presque rien d'ancien des autres Sémites et leur littérature de basse époque a pu être influencée en sens contraire par les idées matérialistes; nous ne conclurons donc pour eux rien de positif. Mais si on songe à l'influence extraordinaire exercée par la Chaldée dans le domaine religieux et au nombre assez élevé des croyances communes à tous les Sémites, on ne sera pas éloigné de placer la résurrection des corps parmi les idées qui régnaient dans le monde sémite vers 2000 ans avant J.-C., et le soin pris des sépultures trouve encore dans l'espérance de la résurrection une explication plus complète.

L'idée d'une situation fâcheuse aux enfers et l'espérance d'une condition meilleure sont d'ailleurs des conceptions connexes également opposées à celle d'une déification générale des morts. Lorsque Charles a prétendu que le Iahvéisme avait systématiquement rabaissé la condition des morts aux enfers, leur déniant la vie, le mouvement, le souvenir, les connaissances que leur attribuait l'ancienne croyance (2), il n'a pas pris garde que tous les traits qui assombrissent le Chéol se retrouvent dans l'ancienne littérature babylonienne qui n'a pas été revue *ad usum Delphini* sous l'influence des prophètes.

C'est donc sans fondement solide qu'on supposerait toute une évolution où le culte des morts irait en diminuant. Et il en est de même d'une autre hypothèse qui considérait l'espérance de la résurrection comme un emprunt fait aux Perses ou comme un fruit récent de l'invincible attente que les Juifs avaient du triomphe définitif dans leurs guerres contre les Séleucides. Ces anciennes croyances avaient de plus profondes racines dans l'humanité, et le Babylonien antique se plaisait à invoquer son dieu comme celui qui ressuscite les morts (3).

(1) Nous pensons qu'il s'agit d'un événement de ce genre lorsque Ichtar menace de briser les portes des enfers. Cela ne suffirait pas pour leur rendre la vie, quoique Jensen traduise : « Je ferai monter et sortir les morts mangeants, vivants »; le second vers montre qu'ils n'en seront pas moins morts (Ichtar aux enfers, l. 19 s.). De même à la fin du poème, lorsqu'on prévoit qu'au son de la flûte de Tammouz les morts sortiront pour respirer l'encens.

(2) *Op. laud.*, p. 47.

(3) C'est très nettement l'opinion de Jensen, si versé dans la littérature religieuse de la Chaldée : « Gilgamiš n'est point un Héraclès babylonien, nous ne sommes point en présence d'une épopée héroïque. Non! il s'agit de répondre à l'interrogateur anxieux au sujet de la vie et de la mort et de l'au-delà et de le remplir d'une joyeuse espérance de résurrection par la résurrection d'Iabani (?) qui est supposée dans la conclusion. Voilà pourquoi « l'épisode » du déluge avec l'apothéose du Noé babylonien et de sa femme est enfin une partie intégrante de l'épopée. La marche vers la montagne des Cèdres dans l'Élam à l'est de la Babylonie (cf. II R. 50 65) ne s'entend pas en première ligne du roi des Élamites Ḫumbaba,

Il semble, d'après les faits que nous avons énumérés, que nous pouvons répondre sans hésiter aux questions posées dès le début de cette étude. On priait certains morts, mais surtout on priait pour les morts. Les morts dépendaient des vivants et la communion que l'antiquité voulait conserver avec eux par les offrandes et même les sacrifices était surtout au profit des défunts. Le fait d'être mort ne conférait pas au défunt les prérogatives des dieux. La situation divine d'un mort lui venait de la faveur des dieux ou de ses actions héroïques, nullement de son seul trépas. L'idée du divin distinct est donc antérieure à la divinisation des esprits. On ne manquera pas de répondre que ce n'est qu'un stage récent, que les hommes primitifs ne distinguaient pas et adoraient tous leurs morts. Laissons discourir de l'homme primitif ceux qui le connaissent si bien et attendons qu'on nous dise pourquoi l'esprit privé de son appui mortel était devenu si puissant et si redoutable (1). La crainte a eu une grande part dans le culte des morts, mais il ne nous déplaît pas d'avoir constaté que ce culte était fait surtout d'affection reconnaissante et de pitié.

mais des cèdres élevés qu'il garde et qui appartiennent au *Bel* élamite (In) *šušinak*, aux « Cèdres-Ninib », cèdres qui sont connus comme l'arbre de vie, l'arbre de vie du Paradis biblique à l'est! Et *Gilgamiš* est le héros de « l'épopée » parce qu'il est le juge du monde souterrain, et son nom y fait déjà allusion, car *Gil* est le chef du monde souterrain. Il est roi d'Erech, parce que cette ville avec ses sept divisions qui correspondent aux sept divisions du monde souterrain a un rapport étroit avec l'empire des morts. Aussi sa nécropole resta jusqu'aux derniers temps une nécropole choisie. Qui se faisait enterrer dans la ville du juge des morts espérait de lui pour l'au-delà un jugement favorable et la résurrection avec lui, qui, comme dieu du soleil, ressuscitait chaque année à l'instar de Marduk au printemps à la fête de tabû ou de la résurrection. Car l'âme, le souffle de vie, ne continue pas seulement dans le tombeau après la mort son existence séparée; elle doit vivre un jour de nouveau. Il est vrai que les jours de la mort n'étaient pas « déterminés » ou n'étaient pas « révélés » de sorte qu'aucun des mortels ne connaît leur durée. Mais par cela même qu'on compte par jours la mort ne dure pas toujours » (*Theol. Liter. Zeit.*, 1901, p. 34). Nous devons cependant faire des réserves sur le sens général de l'épopée; il nous semble que Jensen a forcé le sens de la conclusion pour y voir la résurrection d'Éabani.

(1) Il faut espérer que dans l'étude des religions, comme dans celle de la géologie, l'observation des causes actuelles ou du moins historiques, remplacera définitivement les conjectures pseudo-philosophiques. Souvent les morts sont devenus dieux parce qu'ils avaient su s'assurer un culte. M. Maspero a retracé cette évolution pour l'Égypte avec beaucoup d'esprit: « C'est ce qui arriva pour Aménothès, fils de Paapis..... Le pharaon Aménothès III, en lui érigeant des statues nombreuses dans le temple de Karnak et en leur instituant un culte, lui avait assuré les ressources nécessaires à ne point s'anéantir après la mort..... Il s'était préparé à devenir dieu par sa science et par la consécration de ses propres statues : la piété de ses dévots acheva l'œuvre progressivement et finit par le faire dieu complet » (Comment un ministre devient Dieu en Égypte, *Débats*, 1er janv. 1902).

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

MÉLANGES

I

L'ÉPILOGUE CANONIQUE DU SECOND ÉVANGILE (Mr. 16, 9-20)

Serait-il vrai qu'après des siècles de controverse la question de l'authenticité de la péricope finale du second évangile a fait récemment un pas considérable vers une solution définitive? En comparant sur ce point les Introductions au Nouveau Testament de MM. Th. Zahn (1) et J. Belser (2) on serait tenté de le croire. Non pas que ces deux savants éminents vont d'accord, mais ils vont du moins en se rapprochant. Le premier, adversaire convaincu de l'authenticité de la péricope, reconnaît cependant que le *textus receptus* existait au moins vers le milieu du second siècle dans les mains de saint Justin. Il serait du reste emprunté à d'excellentes sources : aux évangiles de saint Luc et de saint Jean, et aux récits du *presbyter* Aristion, consignés dans la Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις de Papias. Une conclusion authentique antérieure n'a jamais existé : on n'en comprendrait pas la disparition complète. Le *textus receptus*, d'après Zahn, est condamné par des particularités de langage qui le distinguent du reste de l'évangile, et par l'impossibilité de donner une explication satisfaisante du fait historique, qu'il a été inconnu pendant des siècles à une grande partie de la chrétienté. Saint Marc a donc laissé son évangile inachevé à **16** 8. Mais l'auteur inconnu de la conclusion ajoutée n'a pas manqué d'imiter le style de l'évangéliste, en omettant le sujet Ἰησοῦς au verset 9 (3).

M. Belser, de son côté, quoique partisan de l'authenticité, n'hésite pas à admettre une bonne partie de ces assertions. « Une argumentation concluante et inéluctable » le conduit aussi à la thèse, que les anciens manuscrits qui se terminaient à **16** 8 dépendaient d'un manuscrit laissé inachevé par l'évangéliste. Plus tard seulement la con-

(1) *Einleitung in das neue Testament*, t. II (Leipzig, 1899), p. 227-240.
(2) *Einleitung in das neue Testament* (Freiburg im Breisgau, 1901), p. 93-103.
(3) In unserem Fall hat der Kompilator sich an den Stil des Mr angeschlossen (p. 240).

clusion actuelle fut ajoutée. Les arguments sont à peu près ceux de Zahn. Il trouve également, avec celui-ci, que **16** 12 s. est modelé sur *Luc* **24** 13.

Mais il se demande ensuite : Ne serait-ce pas saint Marc lui-même qui, ayant laissé son évangile inachevé en 44, n'y ajouta la conclusion manquante qu'après l'apparition du troisième évangile, vers l'an 63 ou 64, quand des copies de son manuscrit incomplet s'étaient déjà répandues, peut-être à son insu? Il trouve que cette opinion — et en général l'attribution de la péricope à saint Marc — est sujette à de « graves difficultés », mais il s'applique à les résoudre, et il y réussit, à notre avis, d'une manière très heureuse.

On remarque donc plusieurs points où la lutte scientifique semble se ralentir; mais sur le point principal les deux adversaires, dignes l'un de l'autre, restent en face. Seulement la question est dès maintenant plus nettement posée : il faudra choisir entre saint Marc lui-même et un auteur inconnu du second quart du second siècle, dépendant de Papias.

Ayant étudié de notre côté les opinions de Zahn avant d'avoir connaissance du livre de Belser, nous étions arrivé, en partie par des voies différentes, à des conclusions analogues à celles du savant professeur de Tubingue. Il voudra donc bien nous permettre de présenter ici quelques remarques, qui pour la plupart tendent à fortifier sa position vis-à-vis de son illustre antagoniste d'Erlangen.

L'hypothèse de Zahn est ingénieuse et à première vue assez séduisante. Seulement en y regardant de près on voit qu'il s'agit de toute une série d'hypothèses, dont l'enchaînement ne laisse rien à désirer, mais dont la probabilité, par la nature des choses, va toujours en diminuant, d'après une proportion géométrique. Le point de départ est un fait suffisamment établi par le témoignage d'Eusèbe (1) : le livre de Papias contenait le récit d'un fait merveilleux, arrivé à Juste Barsabas : celui-ci aurait pris une boisson vénéneuse sans en souffrir aucun mal. On pourrait ajouter que Papias devait cette histoire au *presbyter* Aristion (2), — mais pour la question qui nous occupe, peu importe à quelle source Papias a puisé. — Sur ce fondement s'établit la construction d'hypothèses que voici :

Première hypothèse. Papias ne s'est pas borné à raconter l'histoire

(1) *Hist. Eccl.* III, 39 (*Migne*, XX, 297).

(2) La note du ms. arménien d'Etchmiadzin, qui attribue toute la péricope *Mr.* **16** 9-20 à « Ariston le *presbyter* », ne prouve pas davantage. Zahn lui-même ne la prend pas à la lettre. Voir Belser, p. 98 s.

de Juste Barsabas; il l'a donnée comme une illustration des paroles de N.-S. : *si mortiferum quid biberint non eis nocebit* (*Mr.* **16** 18). Cette opinion est encore assez probable, le livre de Papias étant une « exposition de paroles du Seigneur ».

Deuxième hypothèse. En citant ces paroles du Sauveur ressuscité Papias a cité tout le contexte, que nous lisons *Mr.* **16** 15-18. Si la première hypothèse était établie avec certitude, la seconde ne serait toujours que plus ou moins vraisemblable.

Troisième hypothèse. Comme introduction à ces paroles du Christ, Papias a donné encore le verset historique *Mr.* **16** 14 : *Novissime recumbentibus illis undecim apparuit...* etc. — Même remarque sur le degré de probabilité relative à l'hypothèse précédente.

Quatrième hypothèse. Papias n'a pas emprunté tout ce contexte à l'évangile de saint Marc, mais à Aristion ou à la source inconnue dont il tenait le récit historique sur Juste Barsabas. — Ceci encore reste toujours tout hypothétique, même en supposant établies les hypothèses précédentes.

Cinquième hypothèse. Aristion ou l'auteur inconnu, dont Papias tenait tout ce contexte, ne l'avait pas emprunté lui-même à notre évangile mais à une tradition indépendante.

Sixième hypothèse. C'est chez Papias qu'un auteur inconnu, mais antérieur à saint Justin, a trouvé le texte, inséré par lui dans la conclusion de l'évangile.

Plus loin nous retrouverons une seconde série d'hypothèses, échafaudée sur la première, mais dès à présent il est clair que la probabilité du numéro 6 devient assez microscopique. Si l'on pouvait évaluer à une demi-certitude la probabilité de chaque hypothèse, considérée en elle-même, celle de la dernière devrait s'exprimer par $(\frac{1}{2})^6 = \frac{1}{64}$. En tout cas elle est hypothétique au sixième degré. C'est une chaîne de six anneaux qui se tiennent parfaitement, mais pour soutenir le poids qu'on y attache, il faut que chaque anneau soit d'une matière assez solide. Et cette solidité pour chacun d'eux reste très discutable. Il nous semble donc bien préférable de voir dans Papias tout simplement un témoin *probable* en faveur de l'authenticité de notre péricope, soit qu'il ait cité *Mr.* **16** 14-18 en partie ou en entier. Et s'il avait emprunté le passage à un auteur plus ancien, le témoignage, pour être indirect, n'en serait pas moins précieux.

Quand on se demande ensuite si l'épilogue de Marc n'a pas laissé des traces dans des écrits antérieurs à l'ouvrage de Papias, on n'est pas peu gêné par l'incertitude qui règne toujours quant à la date de

celui-ci et de presque toute la littérature chrétienne avant saint Justin. Nous trouvons cependant deux passages qui semblent de nature à faire réfléchir M. Zahn. C'est en premier lieu le texte connu du *Pastor* de Hermas (1), qui jusqu'à trois fois semble reproduire des paroles de *Mr.* **16** 15 s. Il est vrai que d'après l'opinion la plus accréditée, basée sur le canon de Muratori, ce texte ne peut être antérieur à 138, — mais des savants distingués (2) assignent le même *terminus a quo* au livre de Papias, et Zahn lui-même place le *Pastor* avant la fin du premier siècle. Le passage a donc tout au moins sa valeur *ad hominem*. Et il reste toujours douteux si Hermas a pu connaître l'ouvrage de Papias (3) et plus douteux encore s'il a pu trouver un texte, emprunté à Papias, dans son manuscrit du second évangile.

Un texte encore plus difficile à dater est la citation littérale des quatre versets *Mr.* **16** 15-18 dans les *Actes de Pilate* (4). L'écrit dans sa forme actuelle ne date peut-être que du quatrième siècle, mais le noyau primitif doit être très ancien. C'est dans ces « uralten Akten des Pilatus », nous dit Zahn, que saint Justin et l'évangile de Pierre (vers 160) (5) ont puisé une absurde interprétation d'un texte de saint Jean, **19** 3 (6). Et la citation de *Mr.* **16** 15-18 nous semble appartenir à ce noyau primitif (7).

L'auteur de nos *Actes* place la scène de l'apparition sur une montagne de Galilée. Et en effet, l'apparition étant l'accomplissement de la prédiction **16** 7 : *Praecedet vos in Galilaeam : ibi Eum videbitis,* la localisation en Galilée n'a rien d'invraisemblable (8). Mais avec l'apparition, aussi l'ascension du Sauveur y est placée en Galilée : Jésus parlait encore quand on le vit s'élever au ciel. Ceci est en flagrante contradiction avec *Luc* **24** 50 et *Act.* **1** 4, 12, contradiction que les

(1) Ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ ὀγδόου οὗ ἦσαν αἱ πολλαὶ πηγαὶ καὶ πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κυρίου ἐποτίζετο ἐκ τῶν πηγῶν, οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν· ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες... (Sim. **9** 25 ; Funk, *Opera Patr. Apostol.*, Tubingue, 1878, I, p. 544).

(2) Voir A. Ehrhard, *Die altchristl. Litteratur, und ihre Erforschung von* 1884-1900, I, p. 111 s.

(3) D'après Zahn (*Gesch. des neutest. Kanons,* I, p. 870) Papias composa son ouvrage « vers 125 ou un peu plus tard », — mais il ne croit pas que le livre ait été connu hors de l'Asie Mineure avant 150 (*Einleitung in das N. T.*, II, p. 231).

(4) **14** 1 ; *Evang. Apocr.* ed. Tischendorf (Leipzig, 1876), p. 259 s.

(5) Voir Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, II, p. 751.

(6) *Einl.*, II, p. 231.

(7) Comp. Zahn, *Gesch. d. n. K.*, II, p. 937.

(8) Comp. Belser, *Einl.*, p. 97. — C'est à tort, à ce qu'il nous semble, que Belser détache le verset 14 de l'apparition en Galilée (15-18), et le rapporte à celle du dimanche de la résurrection. Il renvoie à *Luc* **24** 36-43 et *Jean* **20** 19-25, — mais ni l'un ni l'autre passage n'a rien qui ressemble à *Mr.* **16** 14 : *Exprobavit incredulitatem eorum...*

rétractateurs ou copistes des *Acta Pilati* ont plus d'une fois tâché de faire disparaître (1), mais dont leurs variantes elles-mêmes, par leur tendance harmoniste, prouvent l'originalité.

On sait que le texte de *Mr.* **16** 19 est assez semblable à celui des *Acta Pilati.* Il ajoute aussi, sans transition aucune, l'ascension de N.-S. à l'apparition de 14-18. En réalité il dit seulement que l'ascension a eu lieu *après* l'apparition (μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς au lieu d'ἔτι τοῦ Ἰησοῦ λαλοῦντος), mais l'expression pouvait facilement être comprise dans le sens des *Acta.*

Tout cela n'a pas échappé à M. Zahn. Seulement il en conclut que par rapport au texte primitif des *Acta,* l'expression de *Mr.* **16** 19, tout comme les variantes des *Acta,* représente une forme secondaire de la tradition (2). Nous croyons cependant qu'une correction harmoniste, faite à dessein, aurait été plus tranchée. Les variantes des *Acta* nous confirment dans cette opinion. Leurs auteurs connaissaient évidemment *Mr.* **16** 19, mais la formule leur semblait trop équivoque pour en faire usage. L'hypothèse au contraire qui fait dépendre *Acta Pil.* **14** 2 de *Mr.* **16** 15-19 n'a rien d'invraisemblable. Si l'auteur des *Acta* comprenait une fois le μετὰ τὸ λαλῆσαι dans le sens d'*immédiatement après* — et le contexte n'a rien qui s'y oppose, — le changement en ἔτι..... λαλοῦντος n'était guère plus qu'une nuance de style.

La question se pose donc ainsi : L'auteur des *Acta* a-t-il lu le texte de *Mr.* **16** 15-19 dans Papias? ou dans la conclusion de l'évangile, dépendante de Papias? ou enfin dans cette même conclusion, existant indépendamment de Papias, ou même avant Papias?

La première hypothèse est toute gratuite, — ou plutôt c'est une septième hypothèse gratuite, ajoutée aux six hypothèses de Zahn, — car, même en admettant celles-ci, on n'a aucune preuve que le livre de Papias contenait le récit de l'ascension, *Mr.* **16** 19. Ensuite, la localisation de l'apparition en Galilée semble être l'effet d'un rapprochement de notre texte avec la prédiction de *Mr.* **16** 7, rapprochement tout arbitraire, si le texte n'était pas emprunté à l'épilogue de l'évangile.

Enfin une dernière considération semble exclure également un emprunt à Papias et à la conclusion de Marc, supposée postérieure à

(1) Voir dans l'édition de Tischendorf, p. 260, 318, 372; Zahn, *l. c.*

(2) Wenn der offene Widerspruch [der Pilatusakten] mit der kanonischen Himmelfahrtsgeschichte im Verhältniss zu diesen Ausgleichungsversuchen als das Ursprüngliche erscheint, so muss auch [Mr. **16** 19] im Vergleich mit dem unverbesserten Text der Pilatusakten als eine secundäre Textgestaltung erscheinen (*l. c.*).

Papias. Nous avons parlé de la contradiction entre les *Actes de Pilate,* avec leur ascension en Galilée, et les deux livres de saint Luc. Est-il téméraire d'en conclure que l'auteur des *Acta* ne connaissait pas encore ces livres? D'autant moins, à ce qu'il nous semble, qu'un autre passage des *Acta,* conservé dans la recension B (1), confirme cette manière de voir, en citant les paroles du bon larron à N.-S. et la réponse de celui-ci dans une forme toute différente de celle de saint Luc. Ici encore les variantes de l'autre recension (2) et celles du passage parallèle dans la seconde partie du livre (3) sont évidemment des corrections, empruntées au texte canonique. Et de la leçon originale on ne peut que dire avec Tischendorf : *verba... ita discedunt a Lucae textu ut ex alia veterrima traditione fluxisse videantur* (4).

N'oublions pas que les *Acta Pilati,* malgré ce titre, entrent dans la catégorie des *évangiles* apocryphes plutôt que dans celle des Actes. C'est un de ces livres destinés à satisfaire la curiosité de lecteurs chrétiens, en suppléant par des fictions ou des légendes à la sobriété des renseignements historiques des évangiles qu'on possédait déjà. L'auteur d'un tel écrit pouvait moins que tout autre faire abstraction des sources historiques connues dans le milieu où il vivait. Si dans un passage il ignore simplement le troisième évangile canonique, et si dans un autre il se met en contradiction ouverte avec celui-ci et avec les Actes des Apôtres, il faudra conclure, selon toutes les vraisemblances, qu'il vivait dans un temps et dans une église où ces livres étaient encore inconnus. Et cela nous conduit à une époque très voisine des temps apostoliques. Zahn lui-même nous apprend que, vers l'année 125 au plus tard, les quatre évangiles canoniques formaient une collection universellement répandue (5), et que les deux écrits de saint Luc, vers le commencement du second siècle, étaient connus dans toutes les églises chrétiennes sur lesquelles nous possédons des renseignements documentaires (6). Il lui sera donc bien difficile, même en datant l'ouvrage de Papias « vers 125 ou peu après » (7), de trouver un temps et un pays où l'on connaissait Papias, ou une conclusion de Marc dépendante de Papias, sans connaître le troisième évangile et les Actes des Apôtres.

Avouons que la question est trop compliquée pour en déduire des

(1) **10** 6, p. 308.
(2) **10** 2, p. 247.
(3) Ch. **10** (**26**), p. 331; texte latin, p. 405.
(4) *L. c.*, *Proleg.*, p. LXVIII.
(5) *Gesch. d. n. K.*, I, p. 916.
(6) *Ibid.*, p. 941.
(7) *Ibid.*, p. 870.

conclusions certaines, — mais il nous paraît indiscutable qu'au témoignage *probable* de Papias en faveur de l'authenticité de notre péricope, on peut ajouter le témoignage également probable de Hermas, et celui des *Actes de Pilate*, très probablement antérieur à Papias.

Avec plus de vraisemblance encore pouvons-nous ajouter un nouveau témoin, contemporain de saint Marc, l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*. On comprend qu'il ne s'agit pas ici d'une citation en règle, mais dans l'introduction de l'épître (— **2** 4) il y a une série de détails matériels et formels, qui trahissent d'une manière surprenante l'influence des derniers versets de *Mr*. **16**.

Rappelons, pour nous orienter, quelques traits saillants du second évangile. C'est l'évangile du Fils de Dieu, depuis le titre (**1** 1) (1) et le premier témoignage divin : *Tu es Filius meus dilectus*... (**1** 11) jusqu'à celui du centurion romain : *Vere hic homo Filius Dei erat* (**15** 16) et jusqu'à l'ascension, où « cet homme » s'assied à la droite de Dieu (**16** 19).

Saint Marc, — dit Belser après plusieurs autres auteurs, — veut prouver que Jésus est le Fils de Dieu (2). Mais il le prouve en historien, en écrivant l'histoire de la vie publique de Jésus depuis la prédication de saint Jean-Baptiste jusqu'à la fin de sa carrière humaine (3). C'est cette activité publique qu'il désigne dans le titre de son livre comme le *commencement* de l'évangile de J.-C., fils de Dieu, c'est-à-dire de la prédication chrétienne. C'est dans le même sens que saint Luc, *Act*. **1** 1, a dit : « *Coepit* Jesus facere et docere. » Aussi, l'auteur de *Mr*. **16** 9-20, quel qu'il soit, termine l'histoire du « commencement de l'évangile », décrite par saint Marc, en ajoutant l'ordre donné

(1) Les doutes critiques à propos des mots υἱοῦ τοῦ θεοῦ ne sont guère fondés que par rapport à l'article. Si les mots sont omis dans quelques citations des Pères, la valeur précaire de ces témoignages ressort d'une manière typique de celui de Sévérien (chez Tischendorf) qui mentionne expressément le υἱοῦ θεοῦ, et cependant deux lignes plus bas l'omet dans la citation. Ainsi il peut être omis par d'autres Pères, citant de mémoire, — ou par des copistes postérieurs de leurs écrits, — ou encore par les copistes des manuscrits dont les Pères faisaient usage. On peut dire avec Tischendorf : « Ineptum certe totique textus sacri historiae repugnans foret, tale quid potius modica fide sublatum quam pietate male sedula illatum dicere. » Et cela prouve que l'omission n'a pas été faite *à dessein*, mais par hasard, — soit par une faute de mémoire, dans les citations des Pères, soit, chez les copistes, par une aberration d'œil à cause de l'homoteleuton. — On remarquera aussi qu'avec Zahn (contre Belser) nous voyons dans **1** 1 le titre du livre. Il est vrai que la construction des versets 2-4 présente quelque difficulté, mais l'explication de Belser a aussi ses duretés grammaticales. Et tout en prenant le verset 1 comme titre, on peut reconnaître le but dogmatique de l'historien sacré dans les mots υἱοῦ θεοῦ, — détail qui paraît avoir échappé à Belser.

(2) P. 90.

(3) Belser, p. 91.

aux Apôtres de prêcher ce même évangile (**16** 15) et l'exécution de cet ordre (20). La prédication des Apôtres est donc la continuation de l'œuvre de Jésus-Christ, Fils de Dieu : c'est le premier mot de l'évangile et le dernier de l'épilogue.

Un autre trait distinctif de l'évangile est l'intérêt prépondérant qu'il attache aux miracles de Notre-Seigneur comme preuves de sa nature divine. La conclusion entre dans le même courant d'idées, en ajoutant une énumération détaillée des miracles promis par Jésus aux Apôtres et aux fidèles (16-18), et suivis de fait comme confirmation divine de leur prédication (20). Ces derniers détails, comme aussi le v. 19, — Jésus assis à la droite de Dieu, — ne se retrouvent dans aucun autre évangile.

Eh bien, est-ce l'effet du hasard, que tous ces traits distinctifs du second évangile, et spécialement de notre épilogue, se trouvent réunis dans *Hebr.* **1** 1-**2** 4?

1° La première période (**1** 1-4) énonce les deux vérités fondamentales de toute l'épître : que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, fait homme, et qu'il est maintenant assis à la droite de son Père céleste : *novissime diebus istis locutus est nobis in Filio... qui... sedet ad dexteram Maiestatis in excelsis...* C'est le premier verset du second évangile, réuni à l'avant-dernier de la conclusion. Et le reste du chapitre tend à confirmer ces deux dogmes par la doctrine de l'A. T. (5-12 et 13 s.).

2° Pour l'auteur de l'épître comme pour l'évangéliste l'œuvre de Jésus-Christ fut le *commencement* de l'économie chrétienne. Le Seigneur en a commencé la prédication... *Cum initium accepisset enarrari per Dominum,* διὰ τοῦ κυρίου; les Apôtres en sont les continuateurs : *ab illis qui audierunt in nos confirmata est,* ἐβεβαιώθη (**2** 3). Voilà encore le premier verset de l'évangile et le dernier de l'épilogue.

3° L'épître ajoute que la prédication des Apôtres est confirmée de la part de Dieu par des miracles, tout comme *Mr.* **16** 16-20. Elle insiste nommément sur leur nombre et leur variété : « signis et portentis et *variis* virtutibus et spiritus sancti distributionibus »... L'auteur de l'épilogue avait exprimé la même idée, en énumérant (16-18) cinq espèces de « signes ».

Voilà une série de pensées communes, qu'il est déjà difficile d'attribuer au hasard. Quelques détails de forme ou de langage ne sont pas moins surprenants :

4° L'auteur de l'épître reproduit cinq fois (**1** 3, 13; **8** 1; **10** 12; **12** 2) l'idée de *Mr.* **16** 19 : Jésus assis à la droite du Père céleste. Trois fois (**1** 3; **8** 1; **10** 12) il emploie l'aoriste ἐκάθισεν, *il s'assit, il prit place,* qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans le N. T., pour exprimer

cette idée, que dans le seul passage déjà cité, *Mr.* **16** 19 (1). Cependant on ne voit pas quel intérêt il y avait pour l'auteur de mettre ainsi en relief la prise de possession du trône céleste plutôt que l'état permanent du Sauveur glorifié. En d'autres termes, pourquoi préfère-t-il l'aoriste ἐκάθισεν à κεκάθικεν (2), à καθήμενος (3), à ἑστῶς (4), à ἔστιν (5)? La seule réponse que nous voyions est celle-ci : l'auteur avait devant l'esprit l'expression de *Mr.* **16** 19.

5° Il faut faire la même remarque à propos du mot ἐβεβαιώθη, *confirmata est* (**2** 3), qui certainement n'est pas le mot propre pour exprimer la *propagation* de l'évangile « jusqu'à nous », εἰς ἡμᾶς. Le choix de ce mot ne s'explique que par un emprunt à *Mr.* **16** 20 : τοῦ κυρίου... βεβαιοῦντος, *Domino... confirmante,* où il est mieux à sa place.

6° L'épître s'occupe presque continuellement de la personne de Notre-Seigneur, mais très rarement elle l'appelle du nom de Κύριος (6). Le passage cité plus haut (**2** 3) est le *seul* où se lise ὁ Κύριος tout court, sans aucun déterminatif. Pour se rendre compte de ce détail, on n'a qu'à se rappeler que ὁ Κύριος se lit également *Mr.* **16** 20, et, d'après une leçon probable (préférée par Tregelles, Tischendorf, Westcott-Hort, Baljon), encore dans le verset précédent, **16** 19.

7° Remarquons enfin, comme une coïncidence très surprenante, que la conclusion de l'évangile et la péricope initiale de l'épître se terminent en exprimant une pensée identique par une construction identique : Domino *cooperante* et sermonem *confirmante* sequentibus *signis;...* (*confirmata* est), *contestante* Deo *signis* et portentis...

Nous pouvons résumer ces remarques dans les questions suivantes :

Comment l'idée est-elle venue à l'auteur de l'épître de nous proposer dans une seule phrase le Christ, Fils de Dieu, et assis à la droite de Dieu?

Et celle de nous proposer la prédication de ce Fils, par lequel Dieu nous a parlé (**1** 2), comme le commencement — et la prédication des Apôtres comme la continuation du « salut » (**2** 3)?

Et d'ajouter que leur prédication est confirmée par des miracles?

Pourquoi met-il tellement en relief la variété de ces miracles?

Pourquoi choisit-il jusqu'à trois fois l'aoriste ἐκάθισεν, n'ayant aucune raison de mettre en lumière la prise de possession du trône, exprimée par cette forme?

(1) Eph. **1** 2 le verbe est transitif.
(2) Hebr. **12** 2. Des minuscules lisent ici encore l'aoriste.
(3) Mt. **26** 64; Mr. **14** 62; Luc. **22** 69; Col. **3** 1.
(4) Act. **7** 55 s.
(5) Rom. **8** 34; I Petr. **3** 22.
(6) **7** 14 : ὁ Κύριος ἡμῶν; **13** 20 : τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν (Χριστόν?).

Pourquoi emploie-t-il pour la propagation du « salut » le mot peu propre de βεβαιοῦν?

Pourquoi appelle-t-il ici, et nulle part ailleurs, le Christ du nom de Κύριος *sine addito?*

Pourquoi, parmi les trois synonymes pour « miracles », le mot σημεῖα tient-il la première place?

Pourquoi enfin l'auteur termine-t-il cette péricope par un génitif absolu?

On trouvera peut-être à ces différentes questions des réponses aussi différentes et plus ou moins probables. Mais il est évident qu'une seule réponse suffit parfaitement à toutes : c'est que l'auteur était influencé par le titre et les derniers versets du second évangile, comme s'il venait de lire ce livre.

Faut-il ajouter qu'il ne s'agit pas ici d'une série d'hypothèses, dont l'une a besoin de l'autre? C'est plutôt une série d'arguments, qui ont chacun en soi leur degré de probabilité, et dont l'ensemble s'approche sensiblement de l'évidence (1).

Quant aux raisons internes, qui tendent à prouver la génuinité de notre épilogue, nous avons déjà rencontré, chemin faisant, la relation intime de *Mr.* **16** 15-20 avec le titre du livre, — et le poids attaché par l'auteur de la conclusion, comme par l'évangéliste, aux miracles qui ont confirmé la prédication de l'évangile. On retrouve de même dans l'épilogue deux autres traits caractéristiques du livre.

Dans l'évangile les expulsions des démons tiennent la place la plus considérable parmi les miracles du Sauveur (2); dans la courte péricope **16** 9-20 elles sont mentionnées deux fois (**16** 9 et 17) et tiennent la première place dans la série des « signes » promis aux fidèles.

De même l'évangéliste s'attache continuellement à montrer l'autorité des Apôtres comme témoins authentiques des faits évangéliques. Et pour mettre en relief leur autorité incontestable il tire constamment parti de leur faiblesse humaine, de leur manque de courage, de foi et d'intelligence, — comme pour démontrer la solidité des preuves qui ont fixé leur conviction finale, et la force surhumaine que la grâce d'en

(1) Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à l'hypothèse contraire, qui ferait dépendre *Mr.* **16** 15-20 de l'Épître aux Hébreux. Elle n'expliquerait pas la relation compliquée de l'un et de l'autre texte avec *Mr.* **1** 1, ni celle de *Mr.* **16** 16-18 avec *Hébr.* **2** 4, ni l'emploi surprenant de βεβαιοῦν et d'ἐκάθισεν dans l'épître. Nous attendons donc avec confiance le savant qui osera la prendre à son compte.

(2) Comp. Belser, p. 100.

haut a dû leur communiquer (1). La conclusion à son tour nous rappelle jusqu'à trois fois (**16** 11, 13, 14) l'incrédulité des Apôtres après la résurrection, — tout en y rattachant leur vocation comme prédicateurs de l'évangile (15) et la manière dont ils y ont répondu, avec l'assistance divine : ... *praedicaverunt ubique, Domino cooperante*... (20).

Bref, nous défions qui que ce soit de trouver dans tout l'évangile une autre péricope d'une douzaine de versets, où se trouvent réunies dans une si large mesure toutes les idées mères et tous les traits caractéristiques réels du livre.

Tout cela a été dit maintes fois. Si nous le rappelons ici, c'est surtout pour y ajouter une confirmation plutôt nouvelle.

Depuis longtemps on a remarqué la brusque transition du v. 14 au v. 15. Le Seigneur blâme l'incrédulité des Apôtres, — et incontinent l'auteur ajoute : *Et dixit eis : Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae.* Ce sont ces incrédules qu'il envoie prêcher son évangile, en les revêtant d'une autorité doctrinale suprême. C'est à leur prédication que tout le monde devra croire, sous peine d'être condamné : *qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur* (16). Il ne faut guère de flair critique pour se demander ici : Ce texte est-il intact? N'y a-t-il pas un anneau perdu?

Disons tout de suite que cet anneau n'est pas perdu. Saint Jérôme le trouvait encore dans des manuscrits grecs de l'évangile, et il nous l'a conservé dans une traduction latine (2). On n'a qu'à le replacer dans le contexte pour voir, sans pouvoir en douter, qu'il y est à sa place :

V. 14. Novissime recumbentibus illis undecim apparuit, et exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis, quia iis qui viderant Eum resurrexisse non crediderunt.

Et illi satisfaciebant dicentes : Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub Satana [*var.* substantia] *est, qui* [*codd. :* quae] *non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem ; idcirco iam nunc revela institiam tuam.*

V. 15-17. Et dixit eis : Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae ; qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur. Signa autem eos qui crediderint haec sequentur : In nomine meo daemonia eiicient...

M. Zahn a parfaitement reconnu la nature de ce texte ancien. Il y a ici tout autre chose qu'une glose de copiste. Le passage reproduit très bien les sentiments des disciples dans ces jours critiques; dans les

(1) *Ibid.*, p. 90 s.
(2) Dial. adv. Pelag., l. II, n. 15 (Migne, XXIII, 550).

Actes aussi ils demandent (**1** 6) : *Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel?* comme ici : *Idcirco iam nunc revela iustitiam tuam.* De même la réponse dans les *Actes* (**1** 8) est parallèle à notre v. 15 : *eritis mihi testes... usque ad ultimum terrae.* Mais comme ici les Apôtres répondent à la réprimande du v. 14, ils commencent par donner satisfaction — *satisfaciebant*, — c'est-à-dire par reconnaître leur faute, tout en alléguant comme excuse la puissance de Satan et de ses « esprits immondes ». C'est pour briser la puissance de ce maître du monde qu'ils prient le Sauveur de révéler enfin sa justice, d'établir son « monde futur » (*Hébr.* **2** 5) à la place de « ce siècle d'iniquité et d'incrédulité ». Aussi leur prière est exaucée. Jésus va établir son règne dans toute l'étendue du règne de Satan, mais par les Apôtres eux-mêmes : *Euntes in mundum universum...* A son nom aussi ils seront les vainqueurs des « esprits immondes » : *in nomine meo daemonia eiicient* (16). En un mot, « la variante, conservée par saint Jérôme, quoique non admise dans sa revision du N. T. latin, rétablit la suite primitive de la narration » (1).

Cependant Zahn ne va pas jusqu'à conclure que le texte appartient à notre épilogue : Comment — dit-il — aurait-il pu disparaître? On n'avait aucune raison de le supprimer. — Ici le savant critique semble oublier un instant que l'immense majorité des fautes de copistes, y compris les omissions, ne sont pas faites de propos délibéré, mais par erreur involontaire. Ici tout s'explique par la simple hypothèse qu'un des premiers copistes de notre conclusion, par une aberration accidentelle de l'œil, a sauté du καὶ initial du verset omis (*Et* illi satisfacientes...) à celui du v. 15 (*Et* dixit eis...). Nos copistes et nos compositeurs modernes nous apprennent tous les jours comment les omissions de ce genre sont fréquentes.

Aussi pour expliquer les données historiques du texte qui se présentent, Zahn prend un autre chemin, bien plus long. A la série d'hypothèses que nous avons enregistrée plus haut, il ajoute une autre série :

1° Les paroles conservées par saint Jérôme se lisaient dans le contexte supposé de Papias.

2° L'auteur inconnu de notre conclusion, « n'ayant pas à copier, mais à excerper et à compiler », trouva bon de les omettre : « peut-être la phrase lui semblait-elle trop originale et trop obscure pour son épilogue, qui s'en tient à de larges contours » (2).

3° Plus tard un lecteur de l'évangile et de Papias les aura annotées en marge, dans son manuscrit de l'évangile.

(1) Zahn, *Einleitung*, II, p. 230.
(2) *Ibid.*, p. 231.

4° Enfin cette note marginale aura pénétré dans le texte dont dépendaient les manuscrits de saint Jérôme.

On voit que cet échafaudage d'hypothèses atteint une hauteur respectable, mais la solidité — croyons-nous — est toujours en raison inverse de la hauteur. S'il est souverainement improbable que *Mr.* **16** 9-20 dépend de Papias, il est plus improbable encore que le verset conservé par saint Jérôme ait pris le chemin tracé par Zahn.

Ce verset, en outre, n'est pas même dépourvu de ces particularités qui, comme des traits de famille, attestent directement sa parenté avec le second évangile. Même sous le déguisement de la version latine, on reconnaît dans les *spiritus immundi* et le *non sinit* (pour *impedit*) des expressions favorites de saint Marc, l'une et l'autre étant plus fréquente chez lui que chez les deux autres synoptiques pris ensemble (1). Et quant aux pensées, notre verset n'est-il pas le dernier mot et le couronnement de l'argumentation, qu'on peut suivre par tout le second évangile : Notre-Seigneur a prouvé sa puissance et sa nature divine par ses miracles, et surtout par les expulsions des « esprits immondes » ? C'est ainsi qu'il a vaincu le maître du monde, qui tenait sous sa domination « ce siècle d'iniquité et d'incrédulité ». Ayant lié le puissant, il pourra désormais dépouiller sa maison (*Mr.* **3** 27). Il le fera par ses Apôtres. Satan vaincu ne les empêchera plus « par ses esprits immondes, de saisir la vraie puissance de Dieu », par laquelle Jésus l'a lié. A son nom ils seront à leur tour les vainqueurs des démons (*Mr.* **16** 17).

Ainsi le verset « apocryphe » se révèle non seulement comme une partie intégrante de l'épilogue, mais encore de l'évangile entier. Aussi croit-on en entendre plus d'un écho dans le second chapitre de l'Épître aux Hébreux, où nous avons trouvé tant d'autres réminiscences de Mr. **16**. Satan, vaincu par N.-S., y est appelé : « celui qui avait la puissance de la mort » (14) ; et par sa défaite ont été délivrés « ceux qui durant toute leur vie étaient sujets à l'esclavage » (15). Ne sont-ce pas tous les hommes : « saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub Satana » ? Et n'est-ce pas le même « saeculum istud », ὁ αἰῶν οὗτος (*Rom.* **12** 2), assujetti à Satan, auquel l'auteur de l'épître oppose le « monde futur », assujetti à Jésus-Christ (**2** 5)? Si cet auteur a lu la conclusion canonique le lendemain, pour ainsi dire, de la publication de l'évangile, il doit y avoir lu encore le verset conservé par saint Jérôme.

Nous n'avons pas besoin d'ajouter que toutes ces considérations nous conduisent à la conclusion de Belser : Saint Marc lui-même a pu-

(1) *Spiritus immundus* ou *immundi* (plur.) se lit chez Marc *onze* fois, chez Matthieu *deux* fois, chez Luc *six* fois; *non sinit* (= *impedit*) chez Marc *cinq* fois, chez Matthieu *une* fois, chez Luc *deux* fois. Voir Bruder, *Concord. N. T. graeci.*

blié son évangile... avec son épilogue normal, c'est-à-dire après avoir ajouté les onze (lisez : *douze*) versets qui forment maintenant la conclusion de l'écrit » (1). Et nous pouvons ajouter : avec le passage qui depuis le temps de saint Jérôme a disparu de nos manuscrits.

Le savant professeur de Tubingue a défendu encore une autre thèse, à laquelle — d'après son opinion — « il n'est pas permis de toucher ». C'est que l'évangile, avant que l'épilogue y fût ajouté, a été copié, et qu'une copie de ce genre, ne contenant que le livre inachevé, est devenue la source de notre ℵ et B, et des nombreux manuscrits, se terminant à **16** 8, mentionnés par Eusèbe (2). Et de fait, en admettant un espace de temps plus ou moins considérable entre la composition de l'évangile et celle de l'épilogue, il est plus facile de se rendre compte de certaines particularités de langage, par exemple du πρώτῃ σαββάτου (**16** 9) après ἡ μία σαββάτων du v. 2, du κύριος (19), du ἐστὶν ἐξ αὐτῶν... πορευομένοις εἰς ἀγρόν (12), qui a l'air d'être emprunté à *Luc* **24** 13. L'existence des nombreux manuscrits incomplets trouve également dans cette hypothèse une explication très naturelle.

Seulement n'est-ce pas aller trop loin, que de prétendre que toute autre hypothèse est insuffisante pour expliquer l'existence de la recension tronquée? L'hypothèse de Cornely (3), admise depuis par Knabenbauer (4), est-elle réduite à néant par « une argumentation concluante et irréfutable, selon la nature des choses » (5)? Il nous semble que le doute est encore permis.

Ni Zahn ni Belser ne nomment ces deux auteurs, mais tous les deux combattent l'hypothèse d'après laquelle notre péricope aurait été omise à dessein, à cause de l'énantiophanie entre *Mr.* **16** 9 et *Mt.* **28** 1, d'abord dans les manuscrits qui servaient à la lecture liturgique, ensuite dans les autres (6). Et leur réfutation se réduit en substance à la remarque qu'il y a dans les évangiles bon nombre d'énantiophanies semblables, qui n'ont jamais donné occasion à des mutila-

(1) Belser, p. 99.
(2) *Ibid.*, p. 97.
(3) *Introductio*, III (Paris, 1886), p. 98.
(4) Comment. in Marcum, p. 451.
(5) Comp. Belser, p. 94 s.
(6) Auch die Weglassung des Abschnittes sei wohl erklärlich; man habe... an der scheinbaren Differenz zwischen Mark. **16**, 9 und Matth. **28**, 1 Anstoss genommen, und infolge davon den Abschnitt des Markus in die Vorlesebücher nicht aufgenommen; in den nach solchen Vorlesebüchern gefertigten Bibelhandschriften sei dann natürlich der Abschnitt gleichfalls weggelassen worden (Belser, p. 93 s.). Les expressions de Zahn (*Einl.*, II, p. 231) sont plus vagues.

tions du texte, — et que saint Justin, saint Irénée et tant d'autres Pères ont lu notre épilogue sans en prendre ombrage.

Si cela vise l'opinion de Cornely et de Knabenbauer, les savants auteurs se font la tâche un peu trop facile. L'énantiophanie dont il s'agit ici, ne peut être comparée à tant d'autres, parce qu'elle se rapportait à une question pratique de liturgie, discutée entre différentes églises.

Nous savons en effet par saint Denys d'Alexandrie (1) que « les frères à Rome » attendaient le chant du coq pour rompre le jeûne et commencer la solennité de Pâques, tandis que les Alexandrins commençaient la fête « plus tôt » (2). Tous cependant — dit l'auteur alexandrin — étaient d'accord qu'il fallait se régler sur l'heure exacte de la résurrection. En discutant ensuite les données des quatre évangiles qui s'y rapportent, il cite *Mr.* **16** 1,2,6, mais non pas le v. 9. Il paraît donc ne pas connaître notre épilogue. Mais serait-il étonnant si longtemps avant lui les partisans de la pratique romaine avaient fait appel à l'Ἀναστὰς δὲ πρωΐ de *Mr.* **16** 9, tandis que les Alexandrins se basaient sur l'Ὀψὲ δὲ σαββάτων de *Mt.* **28** 1? Au contraire, rien de plus naturel. Et cela une fois supposé, l'église d'Alexandrie avait une raison pratique toute spéciale pour ne pas faire lire dans la liturgie de la fête un texte qui semblait condamner, pour ainsi dire, la première rubrique de cette liturgie elle-même.

Il faut convenir du moins que cette hypothèse est bien « intelligible », comme Belser le dit d'une opinion analogue à propos de *Rom.* **16** (3), — d'autant plus que la coupure serait faite immédiatement avant les paroles qu'on désirait faire disparaître. D'un autre côté elle est en harmonie avec le fait remarquable que c'est précisément en Égypte, que la conclusion canonique semble avoir été le moins connue. D'une part on n'en trouve de trace chez les auteurs égyptiens avant Didyme (IVe siècle) (4); d'autre part l'Égypte est très probablement la patrie de l'autre épilogue plus court et certainement apocryphe, conservé dans quelques manuscrits (5). Et malgré l'opinion contraire de Belser (6) il nous paraît absolument incroyable

(1) Ep. ad Basil., Migne, *P. G.*, X, 1273.

(2) Peut-être à minuit ; c'est du moins une pratique que saint Denys approuve.

(3) Die Nichtbenützung von Kap. 16 ist verständlich (p. 540).

(4) Voir Zahn, *Gesch. des neut. Kanons*, II, p. 926.

(5) *Ibid.*, p. 932.

(6) Denkwürdig erscheint, dass man diesen kürzeren Schluss erfand, trotzdem man unsern gewöhnlichen Markusschluss vor sich hatte, wie dies im Codex Ψ hervortritt (p. 100). — Il est vrai que ce *codex* termine l'évangile par la conclusion apocryphe : πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν πέτρον συντόμως· ἐξήγγειλαν : Μετὰ δὲ ταῦτα, καὶ αὐτὸς ἐφάνη ἀπὸ ἀνατολῆς

qu'on aurait composé l'épilogue plus court, tout en possédant déjà l'autre.

Il faudra donc avouer que Belser n'a pas rendu justice à l'hypothèse de Corncly, soit qu'elle ait échappé à son attention, soit qu'il l'ait décrite d'une manière trop sommaire et incomplète.

Cette remarque du reste ne porte aucune atteinte à la valeur de l'hypothèse de Belser; elle montre tout au plus que cette hypothèse n'est pas la seule possible. Du reste les deux manières d'expliquer l'existence de nombreux manuscrits incomplets dans l'antiquité chrétienne ne sont pas contradictoires, et partant ne s'excluent pas l'une l'autre. Si dès l'âge apostolique il existait de ces manuscrits, dérivés de l'autographe encore inachevé de saint Marc, l'église d'Alexandrie n'avait qu'une raison de plus pour éliminer de sa liturgie un épilogue d'ailleurs déjà plus ou moins douteux. Il en résulte que l'histoire du texte a encore ses points obscurs, mais cela n'affaiblit point la position des défenseurs de l'authenticité.

Si Belser a pu dire encore, à la page 97, que la tâche de ces défenseurs « n'est pas précisément facile », les lecteurs des pages qu'il fait suivre lui rendront l'honneur de l'avoir notablement facilitée. Nous est-il permis d'espérer à notre tour que ce petit travail leur rendra un service analogue?

Maëstricht, 11 février 1902.

J.-P. van Kasteren, S. J.

καὶ μέχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας ἀμήν. Ensuite il ajoute ἔστιν καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο γάρ. Ἀναστὰς δὲ κ.τ.λ. (**16** 9-20). Voir Gregory dans les *Prolegomena* du *N. T. graece* de Tischendorf, 8e éd., III, p. 445. Si le copiste de ce manuscrit était lui-même l'auteur de la conclusion apocryphe, on pourrait conclure avec quelque vraisemblance qu'il l'avait composée, tout en ayant connaissance de l'épilogue canonique. Malheureusement la petite conclusion était écrite en latin, trois ou quatre siècles auparavant, dans le manuscrit *k*. — Maintenant il faudra dire tout simplement, que le copiste de Ψ, ou un autre avant lui, a trouvé la conclusion apocryphe dans le manuscrit dont il tirait son évangile, et la conclusion canonique dans n'importe quel autre manuscrit. — Si le codex *k* omet le *Nemini quidquam dixerunt* du v. 8 (comp. Belser, *l. c.*), on ne doit pas en chercher la cause dans l'épilogue ordinaire, dont le ms. ne trahit aucune connaissance, mais dans la contradiction flagrante de ces paroles avec la conclusion de *k* lui-même : *Omnia autem, quaecumque praecepta erant,... breviter exposuerunt.*

II

LA CONTROVERSE MINÉO-SABÉO-BIBLIQUE (1)

Les lecteurs de la *Revue* savent qu'il existe une controverse au sujet des rapports de l'épigraphie du sud de l'Arabie avec l'exégèse biblique. Elle vient d'entrer dans une nouvelle phase, et, ceci est assez piquant, c'est à qui défendra le mieux la tradition biblique. M. Hommel attribue au royaume minéen une haute antiquité. Il trouve dans les inscriptions minéennes certains noms de lieux que l'histoire avait oubliés. Puis il découvre ces mêmes noms dans la Bible et leur rend leur sens primitif. Si on prouve que la Bible a fidèlement conservé dans son texte le nom d'anciennes quantités géographiques, disparues bien des siècles avant Jésus-Christ, n'est-ce point un témoignage irrécusable de l'antiquité de ses documents, de la sûreté de ses sources, de la valeur inappréciable quoique injustement méconnue de sa tradition? — Oui, répond M. Koenig, mais à la condition que la tradition n'ait point absolument méconnu ces données. Autrement elle aurait fait fausse route et les fragments de vérité retrouvés n'apparaîtraient qu'au sein d'une immense confusion. C'est une étrange défense de la tradition que de prétendre avec Winckler que les Hébreux n'ont jamais été en Égypte (*Miṣraïm*), mais au pays arabe de *Muṣru*. — Hommel recule devant cette extrémité, et M. Weber, qui paraît être son disciple, ne va pas non plus jusque-là, mais il admet cette interprétation s'il s'agit d'Abraham, en dépit de la mention expresse de Pharaon (Gen. **12**). Telle est, sous son aspect le plus général, la controverse dont nous voudrions donner une idée à ceux de nos lecteurs qui ne sont point spécialistes. Cependant le point précis des rapports de l'épigraphie arabe avec la Bible ne peut être abordé sans une notion aussi claire que possible des rapports des Minéens avec les Sabéens; nous devons donc commencer par là. La clarté exige encore qu'on ait sous les yeux les passages les plus importants d'une

(1) Hommel : Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament nebst einen Nachtrag : die vier Paradiesesflüsse in altbabylonischer und altarabischer Ueberlieferung, Münich, 1901 ; The Expository Times, oct. 1901 : The Four Rivers of Paradise. Weber : Studien zur südarabischen Altertumskunde : Das Alter des minäischen Reiches, Berlin, 1901. — D'autre part, Koenig : Fünf neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament beleuchtet mit einem Erkurs über die Paradiesesfrage, Berlin, 1902 ; Engelkemper : Die Paradiesesflüsse, Münster, 1901. M Sayce s'est montré très froid pour la théorie de M. Hommel malgré sa vive sympathie pour l'auteur : The Expository Times (sept. 1901) ; Recent biblical archaeology.

inscription minéenne qui domine presque tout le sujet. Nous la citons donc tout d'abord, d'après la traduction de Hommel.

*
* *

Halévy 535 (= Glaser 1155) : « ʿAmmîṣadouqa... et Saʿdou... les deux *kabir* (les deux grands gouverneurs) de Mouṣrân et Maʿân (= les Minéens) de Mouṣrân (1) sous la protection (? ou : dans le voisinage?) de Miṣr (l'Égypte) — et faisaient le commerce avec eux deux Miṣr et 'A'chour (אאשר) et ʿIbr naharân (עבר נהרן) pendant le Kabirat de... de Ridâ »...

Suit la fondation dont voici le motif :

« Au jour où les sauva eux et leur bien ʿAthtar, etc... et leur Emîr (guide) en présence des troupes de Saba' et de Khavilân qui les combattirent, eux, leur bien et leurs chameaux, sur la route des caravanes entre Maʿan et Radjmat, et pendant la guerre qui eut lieu entre le seigneur du sud et celui du nord, et au jour où ʿAthtar, etc... les sauva eux et leur bien au milieu de Miṣr pendant les hostilités qui eurent lieu entre les Madhai (מדי) et Miṣr, car ʿAthtar les sauva eux et leur bien, sains et bien conservés jusqu'à la frontière de leur ville de Karnâwu, etc. »

*
* *

Minéens et Sabéens. — Les inscriptions du sud de l'Arabie forment deux groupes principaux ; elles se rattachent aux Sabéens ou aux Minéens et se distinguent dès lors par des particularités dialectales très sensibles. On a retrouvé vingt-cinq ou vingt-six noms de rois de Maʿan (Minéens); chez les Sabéens ce sont d'abord des Moukarrib, puis des rois de Saba, et des rois de Saba et de Dhou-Raidân. Il faut ajouter que dans les mêmes localités les inscriptions des deux peuples se sont rencontrées côte à côte. On a conclu tout d'abord, sans trop hésiter, que les deux royaumes avaient vécu simultanément. Voici le tableau que M. Weber attribue aux tenants de cette opinion, MM. D. H. Müller, Martin Hartmann, etc.

Époque des Moukarrib, de 1000-750

Inscription de Ṣirwaḥ vers 800

Rois de Saba de 750-115	Royaume des Minéens de 700-200

Rois de Saba et de Dhou-Raidân de 115 av. J.-C. à 300 ap. J.-C.

En 1889, M. Glaser, revenu d'Arabie avec une collection d'estampages supérieure à ce qu'on possédait déjà, entreprit de prouver que

(1) Koenig traduit : gouverneur de Mouṣrân et de Maʿan en Mouṣrân, qui conviendrait mieux à ce passage, mais on voit plus loin les mêmes mots en opposition avec les fondateurs, pour désigner ceux qui accomplissent le vœu.

le royaume des Minéens était antérieur à celui des Sabéens. Ce sont ces preuves que M. Weber reprend aujourd'hui pour aboutir aux dates suivantes : Royaume des Minéens de 1200 à 600 avant J.-C. au plus tard. Vers 600, au plus tard, inscription de Ṣirwaḥ qui relate la victoire du Moukarrib Kariba'il sur le roi de Ma'an; très peu après les Sabéens prennent le titre de rois. Le reste comme ci-dessus. Toute la question est donc de savoir si les deux royaumes sont contemporains ou successifs; disons dès maintenant qu'il y a place pour une opinion moyenne. Le royaume de Ma'ân avec ses vingt-cinq rois connus exige une durée de plus de cinq cents ans; car il est peu probable qu'on en ait la liste complète. Au contraire rien n'oblige à faire remontrer si haut les Moukarrib de Saba. Il se pourrait donc que le royaume de Ma'an ait eu d'abord l'hégémonie incontestée, puis que la royauté se soit comme partagée après la guerre mentionnée dans l'inscription de Ṣirwaḥ qui permit aux Sabéens de prendre le titre royal, pendant que les Minéens, désormais affaiblis, continuaient d'exister plus au nord et près des bords de la mer Rouge. Cette opinion résulte selon nous des arguments proposés de part et d'autre.

M. Weber, dans un sentiment de respect fort louable, adapte son argumentation à celle de Glaser dont il reprend les dix preuves, non sans reconnaître que quelques-unes sont insuffisantes. Que nous n'ayons pas de monnaies minéennes (preuve 2) tandis que nous en avons de sabéennes dès le ve siècle av. J.-C., ni d'inscriptions minéennes datées, tandis que les Sabéens ont une ère peu av. J.-C. (preuve 3), cela indique seulement que les Minéens avaient cessé d'exister vers l'an 200, ce que tout le monde concède. Et c'est pour la même raison qu'Ælius Gallus ne les a rencontrés nulle part (n° 7) et que le Périple n'en parle pas (50-67 ap. J.-C.). Glaser avait suggéré (n° 10) et Hommel a cherché à prouver scientifiquement que la langue et l'écriture minéennes sont antérieures. Cette preuve ne peut être faite quant à la langue, car un peuple moins ancien dans son développement politique peut retenir des formes primitives; quant à l'écriture, elle n'offre pas dans le cas une base solide. Il en résulte que MM. Müller et Mordtmann se sont sans doute trop pressés d'encadrer toutes les inscriptions minéennes entre les sabéennes anciennes et les sabéennes modernes; mais on ne peut non plus conclure que toutes les minéennes sont antérieures à toutes les sabéennes ; il demeure seulement acquis qu'il n'y a point d'inscriptions minéennes d'époque relativement basse, ce dont on convient.

Les raisons qui suivent et auxquelles Weber paraît attribuer assez de force ne sont pas non plus très décisives.

L'argument n° 8 était relatif aux religions des deux peuples : tous deux adorent 'Athtar et la déesse Soleil; les Minéens ont en propre *Wadd* et *An-kariḥ* que les Sabéens remplacent par *Haubas wa-almâqoû-hoû;* mais qu'en conclure?

Si les noms des villes minéennes (n° 9) ont disparu de façon à ne pas laisser de souvenir chez les géographes arabes, il suffit, pour expliquer le fait, que les Minéens aient disparu cinq cents ans plus tôt que les Sabéens.

Pourquoi ces peuples qu'on suppose contemporains, en lutte perpétuelle pour l'hégémonie, n'ont-ils presque jamais parlé l'un de l'autre (n° 1)? C'est qu'ils ont pu vivre en paix plus longtemps qu'on ne l'imagine. L'inscription de Ṣirwaḥ dit d'ailleurs leurs luttes. Le caractère des inscriptions qui sont le plus souvent votives et privées explique aussi le fait.

Mais voici l'*Achilles* de Glaser (n° 6). Les inscriptions des deux peuples sont aux mêmes endroits... A moins de supposer une fusion absolue, il faut bien admettre une succession. M. Müller a répondu par l'hypothèse d'enclaves sabéennes au cœur du pays minéen ou *vice versa.* La réponse a trop l'air d'une échappatoire. Aussi nous ne pouvons nous résoudre à supposer une simultanéité constante; certains territoires ont changé de maîtres, cela est certain; mais faut-il en conclure, d'autre part, que toute la domination des uns a précédé celle des autres?

Enfin le quatrième argument de Glaser n'est à proprement parler qu'une tentative désespérée de résoudre l'objection des adversaires. Il s'agit du texte emprunté par Strabon à Ératosthène (né en 276 av. J.-C.) sur les peuples de l'Arabie du sud (1) : « Ce dernier pays est habité par les quatre grandes nations : les Minéens dans la partie contiguë à la mer Rouge, leur plus grande ville est Carna ou Carnana; ensuite de ceux-ci les Sabéens, leur métropole est Mariaba; les troisièmes sont les Kattabaniens, qui touchent aux détroits et au passage du golfe Arabique, leur ville royale est Tamna; à l'orient surtout, les Khatramotites, avec la ville de Sabata. Toutes ces villes sont gouvernées par des rois (μοναρχοῦνται)... chacune de ces quatre régions est plus grande que le delta d'Égypte... » suivent des détails sur la succession royale. Il est clair que pour l'écrivain grec chaque ville est la capitale d'un royaume; s'il a employé des termes différents pour les désigner (πόλις ἡ μεγίστη, μητρόπολις, βασίλειον, πόλις), c'est seulement pour varier son style.

(1) Strabon, XVI, iv, 2.

Beaucoup moins claire que le texte d'Ératosthène est cette inscription minéenne que nous avons citée tout d'abord. Aussi est-ce sur ce point que porte aujourd'hui la controverse. Chacun des deux partis en tire un argument décisif. Voyons d'abord comment raisonne M. Hommel. Les deux Magnats de Mouṣran ont été d'abord de grands commerçants. Ils ont échappé, grâce à ʿAthtar, à deux dangers : l'un sur la route des caravanes, l'autre en Égypte même. Dans le premier cas, ils allaient de Maʿân à Radjmat et ils ont été attaqués par des gens de Saba et de Khavilân. Radjmat est dans le Nedjrân, soit au point sud du voyage pour l'Égypte. Maʿân n'est donc pas ici le Maʿân qui a donné son nom au royaume des Minéens, mais le Maʿân de Mouṣrân, aujourd'hui encore nommé Maʿân, à huit heures à l'est-est-sud de Pétra. Les Sabéens n'étaient donc pas non plus alors le puissant royaume de Mariaba (au sud du Nedjrân), mais une tribu située au nord de l'Arabie, encore peu considérable, dont tout l'effort se bornait à piller des caravanes. Au moment où Maʿân dominait jusqu'à la mer Morte, Saba était à peine en mouvement dans la direction du sud. Quels étaient les deux princes en guerre? Celui du sud est précisément le roi de Maʿân, celui du nord est un roi de Saba-Iareb (1). — Nous objectons : il s'agit d'un voyage d'aller, donc Radjmat était le but, Maʿân, le point de départ, le vrai Maʿân, d'autant qu'il n'est pas déterminé et que le Maʿân près de Pétra est qualifié deux fois dans l'inscription Maʿân Mouṣrân. Je ne sais comment Hommel est si certain (d'après Glaser) que Radjmat est dans le Nedjrân. Glaser l'a identifié (2) avec le Regma de Ptolémée sur le golfe Persique. Et qui sait si le roi du nord n'était pas le roi de Maʿân, celui du sud le roi de Saba? L'état de guerre expliquerait comment les honnêtes marchands ont été pillés par les Sabéens. Nous raisonnons sur ce dernier point avec M. Hommel (3); au surplus, il nous semble que dans l'inscription la razzia et la guerre sont placées à deux périodes distinctes. — Arrivés en Égypte, nos marchands y trouvent encore la guerre, d'après Glaser et Hommel, entre les troupes du roi et les Mazoï, cette milice turbulente qui se révolta plus d'une fois. Mais les adversaires de l'Égypte, d'après Hartmann, suivi par Koenig, sont tout simplement les Mèdes. Il s'agirait de la campagne de Cambyse, ce qui permettrait de dater l'inscription de 525. Il est cependant étonnant que Koenig table purement et simplement sur la lecture מדי, sans noter que

(1) Précédemment, d'après Glaser et Hommel, les rois de la haute et de la basse Égypte; le changement est dû à Winckler.

(2) *Skizze*, p. 252.

(3) *Aufs.*, p. 234, und zwar anlässlich des Krieges...

la lettre du milieu est le *d* sifflant, *dhal* de l'arabe, ce qui est au moins une difficulté à la lecture *madai*. Pourtant l'hypothèse demeure la meilleure des deux, car les Mazoï n'ont été indépendants qu'à une époque très reculée; réduits sous Amenemhat Ier (XIIe dynastie) d'après Maspero, ils n'ont jamais, comme mercenaires, entamé une lutte contre l'Égypte. La grande révolte des troupes égyptiennes, nommées dans cette occasion Mashouasha, n'eut lieu d'ailleurs que sous Psammitik Ier (mort en 611), par jalousie contre les mercenaires grecs. Même en prenant ce parti, on ne ferait donc pas remonter l'inscription minéenne de plus d'un siècle.

De son côté Weber considère comme une forte preuve de la disparition très ancienne du royaume minéen le silence des inscriptions assyriennes à leur égard. Les Assyriens ont combattu dès le VIIIe siècle les peuples les plus importants de l'Arabie du nord; ils sont très bien informés de sa géographie, et pourtant ne mentionnent jamais les Minéens : leur empire était donc déjà détruit. — Si l'argument était valable, il faudrait logiquement fixer cette ruine au plus tard en l'an 700 et non en l'an 600. Mais alors comment expliquer le texte d'Eratosthène qui donne justement pour capitale aux Minéens la patrie de nos deux marchands? Un argument négatif a rarement une valeur décisive; on pourrait supposer que les Assyriens ont cité les Minéens sous un autre nom; on pourrait dire aussi qu'ils étaient alors plus au sud et que leur présence à Ma'ân de Mouṣran a été postérieure à la chute du royaume assyrien. — M. Weber répond que l'inscription de Ṣirwaḥ marque la décadence des Minéens, que ce n'était pas pour eux le moment de s'agrandir. Refoulés du sud, ne pouvaient-ils s'étendre vers le nord? On attend avec impatience la publication de cette inscription de Ṣirwaḥ sur laquelle circulent seulement de vagues rumeurs : si vraiment elle marque une défaite décisive des Minéens, si c'est après ce temps que les Moukarrib de Saba ont pris le titre royal, nous en conclurions volontiers avec Weber qu'à partir de ce moment l'hégémonie passe des Minéens aux Sabéens, qu'en tous cas l'influence est désormais partagée. Mais cette inscription, Weber la date d'environ 550 (p. 22), puis d'environ 600 (p. 37) : ne peut-on la descendre jusque vers 520? Alors la même guerre serait mentionnée à Ṣirwaḥ et dans le titre votif des deux magnats. Weber ne fait-il pas descendre jusqu'en 500 les Moukarrib de Saba (p. 22)? De cette sorte, on aurait à la fois la succession demandée par Glaser pour la suprématie du sud de l'Arabie, et d'autre part la contemporanéité des inscriptions minéennes et sabéennes anciennes. De 800 environ à 500 environ, royaume minéen; les Sabéens ne forment pas encore un royaume;

aussi Sargon parle-t-il seulement du Sabéen It'amara; de 500 à 200, les Minéens s'affaiblissent et disparaissent, laissant la place libre aux Sabéens dont la domination se prolonge longtemps encore. Il ne faut pas non plus oublier que la Bible mentionne deux Saba dans le même chapitre (Gen. **10**, v. 7 et v. 28); on doit donc distinguer deux centres d'occupation sabéenne. Ceci n'est point une harmonie forcée, d'autant que les inscriptions nous révèlent le même fait pour Ma'ân.

Telle nous paraît être, non pas la solution définitive de la question, mais l'impression que laisse la controverse actuelle.

*
* *

Les inscriptions du sud de l'Arabie et l'exégèse biblique. — Il est une preuve de Glaser que nous avons passée sous silence, la mention que la Bible fait des Minéens (1). A la suite de cette première suggestion on a tiré des inscriptions du sud de l'Arabie toute une géographie qui prend son point d'appui dans la Bible non sans la bouleverser parfois très profondément. Le débat porte surtout sur trois noms de l'inscription des deux magnats, Mouṣran, 'Achour, 'Ibr naharân, puis sur le Couch arabe, l'énigmatique Iareb d'Osée et les fleuves du Paradis terrestre.

Quand l'Arabie déborde, c'est un déluge qui emporte tout. La nouvelle invasion est conduite par MM. Winckler (2) et Hommel (3). L'inscription des deux magnats mentionne côte à côte Miṣr (l'Égypte) et Ma'an Mouṣran. Il y avait donc un pays de Mouṣran distinct de Miṣr, l'Égypte...

Aussitôt on trouve dans les inscriptions assyriennes un pays *mouṣrou* distinct aussi de l'Égypte qui porte pourtant le même nom, et on cherche si la Bible ne fournirait pas la trace d'une semblable distinction. Sous les formes de *Muṣri, Maṣor, Muṣran, Moṣar,* ce pays récemment découvert est placé en Arabie, au nord-ouest cependant, et spécialement par Hommel sur la côte de Leukokome à 'Aqaba. C'est l'emplacement qu'on était convenu d'attribuer à Madian. Dès lors, quand on trouve dans l'Écriture le mot de Miṣraïm, il faudra voir si en réalité la tradition ancienne ne visait pas le pays de Maṣor ou de Muṣri. Nous avons déjà dit que, d'après Weber, Abraham est allé en

(1) Plus souvent encore dans les LXX que dans l'hébreu, ce qui ne paraît pas une preuve de l'antiquité du royaume des Minéens, par exemple צופר הנעמתי (Job. 2 11) est Μιναίων βασιλεύς.

(2) Muṣri Melubha Ma'in, 1898.

(3) *Die altisraelitische Ueberlieferung,* puis dans différents articles de l'*Expository Times* et dans la suite de ses *Aufsätze und Abhandlungen.*

Arabie et non en Égypte (Gen. **12**), en dépit du nom de Pharaon qui ne peut donc provenir que d'une erreur formelle. Winckler pense que l'exode des Israélites a eu l'Arabie pour point de départ. Hommel refuse de le suivre jusque-là ; le défenseur de la tradition ne voudrait pas lui porter un coup si sensible. Mais il transporte en Arabie un bon nombre de scènes qu'on avait toujours placées en Égypte, pensant ainsi mettre en relief la sûreté d'une tradition tellement ancienne que le sens s'en était perdu jusqu'à nos jours.

Dans la nouvelle école on cite Hagar, originaire d'Arabie, non d'Égypte (Gen. **16**), l'esclave amalécite (I Sam. **30** 13), celui de I Chr. **12** 10 ss. ; Salomon aurait épousé la fille d'un roi arabe ; Sévé, roi d'Égypte (II Reg. **17** 4), est le général d'un roi arabe ; le pays, admirable à voir (Gen. **13** 10), est en Arabie ; c'est encore l'Arabie, non l'Égypte, qu'il faut lire, Is. **11** 11, **19** 23, **20** 5 ; Joël **4** 19 ; Ps. **68** 32. Ce n'est pas seulement Miṣraïm qui se transforme en Maṣor, c'est Tyr même (héb. *Ṣor*) dont le nom a été écourté, Ps. **83** 8, **87** 4 ; Amos **1** 9. Du même changement de Miṣraïm en Maṣor il résulte que le Chikhor qu'on prenait pour le Nil devient l'ou. Sirḥan qui va du Ḥaurân au Djôf. Tous ces textes ont été étudiés par Koenig ; nous n'avons pas à refaire sa diligente démonstration ; il n'a pas de peine à prouver que : 1° la Bible dans sa tradition actuelle fait toujours allusion à un territoire égyptien quand elle parle de Miṣraïm ; 2° qu'on ne peut établir que la tradition primitive connaissait un pays de Maṣor ayant une existence distincte et reconnue, assez séparé de l'Égypte pour n'avoir de commun avec elle qu'une ressemblance de nom. Ou plutôt, c'est ainsi que nous aurions aimé à procéder, car il nous semble que Koenig n'a pas assez fait, comme on dit vulgairement, la part du feu. Il réfute, réfute encore, réfute toujours, sans se demander si l'opinion nouvelle n'a pas quelque fondement. Par exemple, on admettra difficilement qu'Hagar, la mère des Ismaélites, soit une égyptienne d'Égypte, et si l'ou. el-Arich est l'ouadi d'Égypte (נחל מצרים), ce ne peut être au sens propre. Quand Hommel avance qu'il se nommait ouadi de Moṣar parce qu'il conduisait les caravanes du sud de la Palestine à l''Aqaba et à Madian-Moṣar, il est clair qu'il commet une erreur de fait. De l'Aqaba à Gaza nous avons traversé ce ouadi en le longeant quelque temps, mais on n'a jamais pu songer à lui donner son nom d'après un pays où il ne conduit même pas. Le plus naturel est de penser que ce nom lui vient du pays qu'il longe ou même qu'il traverse ; en d'autres termes, le nom de Miṣraïm s'étendait bien au delà de la vallée du Nil. Les Pharaons des premières dynasties ont occupé le sud de la péninsule sinaïtique comme le prouvent les

stèles de l'ou. Maghâra, et aujourd'hui encore une garnison égyptienne est établie à Nakhel. Il y a peu de temps que les Turcs ont remplacé les Égyptiens à l'ʿAqaba. Nous avons déjà noté (1) la persistance du nom de *maṣr* pour le pays au sud de la Palestine. Après avoir été attaqués et complètement dépouillés au sud de la mer Morte, nous avons demandé l'hospitalité aux Abou-Daouk, à six heures au sud d'Hébron. Ces Bédouins n'ont pas hésité à dire que la razzia venait d'Égypte, *Maṣr*, en quoi ils voulaient désigner non la vallée du Nil, ni même la région centrale de la péninsule, mais le Dj. Maqrâ. Cette opinion moyenne a déjà été esquissée en deux mots par Jensen qui refuse à bon droit d'admettre dans les documents cunéiformes un *muṣru* autre que l'Égypte, prise dans le sens large que nous indiquons (2).

Et le Mouṣran arabe attesté par l'inscription minéenne? Koenig ne s'en explique pas. Nous croirions volontiers qu'il faut encore le prendre dans le même sens. Il paraît en même temps que Maʿân et après Maʿân, évidemment pour le distinguer du Maʿân par excellence qui est le nom même du royaume ; il est avec l'Égypte dans un rapport malheureusement indéterminé (3), mais que Hommel lui-même caractérise hypothétiquement comme celui du patronage ou du voisinage. Rien n'empêche de voir ici le Maʿân voisin de Pétra (4). Cette ville étrange a dû être un des points importants du commerce de l'Arabie. Pétra est une place de sûreté; les rois pouvaient y mettre à l'abri leurs richesses, mais l'accès en est difficile. Maʿân est sur la route des pèlerins, c'est-à-dire en communication facile avec Damas par le Kérak. C'est une charmante oasis double, bien arrosée, déjà dans le désert, et le point de départ obligé des caravanes, soit dans la direction de Teïma, soit dans celle du Djôf. Les caravanes d'Arabie y aboutissaient nécessairement et devaient préférer les vastes plateaux sans obstacle à la route de la côte qui oblige à de longs détours. De là on pouvait gagner l'Égypte par l'ʿAqaba et le désert ou encore par la Palestine, en passant le Jourdain au-dessus de ses affluents, mais au-dessous du lac de Tibériade, et en rejoignant la plaine d'Esdrelon par Beisan (cf. Gen. **37** 25). La Bible savait très bien que les Minéens avaient poussé leur pointe jusqu'à être contigus avec Édom au mont Séʿir. Ici nous sommes tout à fait sur le territoire égyptien dans le sens large, et le point qui dominait la région, Maʿân, pouvait très bien être qualifié

(1) *RB.* 1901, p. 318.
(2) *Theol. Liter. z.* 1899, p. 71.
(3) ומועב מיצרב ... ב מיצר.
(4) Nous l'avons visité en 1897; cf. *RB.* 1898, p. 429 s.

de Ma'ân l'égyptien (1). L'inscription minéenne nous apprend seulement qu'en Arabie on donnait à cette marche d'Égypte un nom particulier pour la distinguer de l'Égypte elle-même.

Le nom d'Achour dans notre inscription minéenne a donné lieu au même phénomène d'envahissement (2). On l'a rapproché des Aššourim (Gen. 25 3) et Koenig lui-même tient ce rapprochement pour certain. C'est une tribu fille de Dedan. Mais Dedan est dans Édom (Ez. 25 13), Achour est donc devenu le nom ancien d'Édom; puis il a été assimilé à la tribu d'Acher (cf. II Sam. 29); on l'a vu figurer au lieu d'Aššour (l'Assyrie) dans la Genèse (25 18), dans les Nombres (24 22), dans Osée (5 13 et 10 6), dans les Psaumes (83 9), dans Jérémie (2 18), et enfin on a supposé que les Hébreux disaient Chour pour Achour, de sorte que le désert de Chour, au lieu d'être en face de l'Égypte, se transportait en Arabie, en face du pays de Maṣor, ce qui faisait d'une pierre deux coups (Gen. 20 1; I Sam. 15 7, 27 8). On l'a même mis au lieu de Gechour (I Sam. 27 8; Jos. 13 2). Ici nous nous associons pleinement à la réfutation de Koenig (3). Nous serions même tenté d'aller beaucoup plus loin que lui. Phonétiquement l'Achour des Minéens peut équivaloir aux Aššourim; mais on peut établir le même rapport avec l'Aššour assyrien. Or, est-il probable que les marchands arabes mentionnent comme l'un des termes glorieux de leurs caravanes une petite tribu arabe que la Bible nomme une fois comme un rameau de Dedan? Koenig est moins logique que Hommel. Le professeur de Münich a du moins grandi son Achour. Il nous paraît évident que les Minéens voulaient marquer le rayonnement et l'extrême point d'arrivée de leurs caravanes. Cela est clair quand ils citent l'Égypte et Gaza; cela est encore vrai pour Koenig qui entend 'Ibr naharân de la Mésopotamie.

(1) II Chr. 26 7 après les Philistins, il est question d'Arabes habitant בגור בעל והמעונים. dans les LXX (B. et *Lagarde*) ἐπὶ τῆς πέτρας καὶ ἐπὶ τοὺς Μειναίους. Le grec fait donc allusion à Pétra, sans qu'on puisse décider s'il lisait על הסלע (על comme Lev. 25 18. Jer. 23 8, à cause du sens appellatif encore perçu de סלע), ou s'il a voulu rendre par un nom commun l'énigmatique גור בעל où Winckler a vu le *Gar* d'el-Amarna = Édom. Cf. I Chr. 4 39 ss. et II Chr. 20 1. מיהאדומים, LXX (B) ἐκ τῶν Μειναίων qui est plus tard remplacé (v. 10 et v. 23) par « les habitants de Sé'ir »; cf. le Commentaire de Benzinger.

(2) Écrit אאשר; il se retrouve, Glaser 1083 : « ils faisaient le commerce avec Miṣr, Gaza et Achour ».

(3) Sauf peut-être quelques détails. Ainsi nous sommes persuadé qu'il y a eu deux Dedan. Les ruines de Daïdan à l'ouest de Teïma conviennent très bien comme nom et comme situation au Dedan issu de Qeṭoura (Gen. 25 3) et souche des Aššourim. Mais il y avait un Dedan en relations étroites avec Édom (Jer. 49 8, Ez. 25 13 doit peut-être se lire נדחים) qui ne peut avoir été aussi éloigné. Eusèbe affirme connaître un Daïdan qu'il a placé résolument à quatre milles au nord de Phana (= *Kh. Fenân*), comme a compris saint Jérôme; ce lieu est en plein pays d'Édom, mais ne convient pas au Dedan associé aux Sabéens.

Quelle figure fait ici la tribu arabe des Aššourim, vraisemblablement composée de pauvres nomades? C'est du grand Aššour qu'il est ici question, comme dans la Bible, et si on objecte qu'en 525 il n'existait plus, la Bible montre assez que le nom a survécu à la puissance politique des Assyriens.

Nous venons de nommer 'Ibr naharàn. C'est le troisième nom géographique de l'inscription et il a donné lieu lui aussi à des développements intéressants. Pour Hommel, c'est l'ou. Sirḥân et la théorie générale se fortifie de ce nouveau point d'appui, car 'Eber ha-nahar (I Reg. **5** 4) ne signifiera plus « de l'autre côté de l'Euphrate », mais indiquera Édom avec son inséparable Achour. De même « au delà du Jourdain » sera changé en « au delà du fleuve » (ou. Sirḥân) et Abel Miṣraïm redeviendra partie intégrante du vrai Maṣor (Gen. **50** 10 s.). Par exemple on ne voit pas bien après cela comment Hommel admet encore l'exode égyptien; Winckler est seul logique jusqu'au bout dans ce système de transbordement. Ici encore Koenig doit avoir raison d'entendre l''Ibr naharân de l'inscription dans le sens de la chancellerie perse qui dénommait ainsi les pays à l'ouest et au sud-ouest de l'Euphrate. Cela peut donc s'entendre de la Syrie et même de la Palestine. Tandis que Gl. 1155 dit : « Miṣr, Achour et 'Ibr naharân », Gl. 1083 dit : « Miṣr, Gaza et Achour ». Lorsqu'une dénomination géographique est établie, le public s'en sert en tous pays sans la serrer de trop près. Nous parlons en France de la Gaule cisalpine au même sens que les Romains, et Salomon régnait sur tout l'Eber ha-nahar de Tapsaque à Gaza (I Reg. **5** 4), c'est-à-dire exactement en deçà de l'Euphrate. C'est d'ailleurs le mérite de Hommel d'avoir montré que l'expression remontait aux temps babyloniens, *'ibir nâri,* et nous ne voyons pas bien pourquoi Koenig refuse de le suivre lorsqu'il explique par là l'origine du nom des Hébreux.

Nous sommes heureux de nous rapprocher de Hommel au sujet du Couch arabe. Qu'il y ait dans la Bible un Couch qui n'est pas la Nubie et qu'il faudrait peut-être prononcer Coch, pour Cach; M. Koenig est obligé de le reconnaître puisque ce Couch est père de Saba et de Dedan, sans parler de Nemrod (Gen. **10** 7 s.). Mais c'est un chapitre qui pour lui se compose d'une ligne, car il ne veut plus reconnaître dans la Bible une seule trace de ce Couch. Hommel a naturellement gonflé cette rubrique en faveur de l'Arabie. S'il nous fallait donner un avis, nous serions avec Koenig sans hésiter lorsqu'il s'agit du pays mystérieux d'Isaïe (ch. **18**) qui paraît bien être l'Éthiopie, et encore dans Isaïe **45** 14. Nous pencherions encore du même côté au sujet de la conversion future de Couch (Soph. **3** 10; Ps. **68** 32, **87** 4). Nous hési-

terions, avec un peu de préférence pour le Couch arabe, à propos de la femme de Moïse (Num. **12** 1) et des produits originaires de Couch (Job **28** 19); enfin nous admettons sans hésiter le Couch arabe pour Habacuc (**3** 7) et pour certaines invasions au sud de la Palestine (II Chr. **21** 16 et II Chr. **14** 8 ss.). Le dernier point devrait être considéré comme une conquête assurée de l'étude critique textuelle et historique.

Il s'agit d'une invasion conduite par Zérakh, et Hommel a trouvé précisément ce nom parmi les plus anciens Moukarrib de Saba. La tradition des LXX a conservé le nom de quelques-uns de ces Arabes, Ἀλιμαζονεῖς (1), qui sont probablement, sinon tout à fait sûrement, la tribu des *Mâzan* chez les géographes arabes, dans Ptolémée Μασονῖται. Le pillage se compose de petit bétail et de chameaux. Tout cela marque des Arabes, et puisque la Bible sait que Saba et Dedan sont, avec d'autres, les fils de Couch, pourquoi ne donnerait-elle pas à une invasion arabe formidable ce nom générique? Koenig objecte que les Ἀλιμαζονεῖς se retrouvent encore dans les LXX (B) à un autre endroit (**22** 1); mais c'est encore le vrai texte qu'il y faut restituer (2). — Il est question de villes prises; mais ערים peut très bien être pour ערבים. — Le combat se livre près de Maresh. — Mais les Arabes n'envahissent pas nécessairement la Palestine par le nord; ceux-ci ont pu pénétrer par l'ʿAqaba; d'après Josèphe, Marisa était précisément la limite de l'Idumée de son temps (*Ant.* XIII, **9** 1). Le terme de la poursuite importe peu, qu'il s'agisse de Gédor, comme veulent les LXX, ou de Gérar. Mais ici encore nous postulons un dédoublement. Il y avait un Gérar près de Gaza, et c'est celui de la Genèse (**20** 2, **26** 2, etc.), mais il y avait sans doute un Gérar plus avant dans le désert, car on ne saurait appliquer à une ville philistine ce qui est dit de l'invasion des Siméonites (3) (I Chr. **4** 39 ss., lire גרר avec les LXX), et celui-là doit être à l'*ou. Djerour*, près d'ʿAin Kdeis, à l'entrée du pays d'Edom. C'est ce dernier que nous reconnaîtrions volontiers ici.

Au risque de paraître jouer à la bascule, nous sommes obligé de nous éloigner derechef de M. Hommel lorsqu'il voit dans le roi Iareb d'Osée (**5** 13, **10** 6) un roi d'Aribi. C'est une pure conjecture, puisque les Assyriens pouvaient très bien rendre les Arabes (ערב) par Aribi, n'ayant pas le son *ʿaïn*, et tout indique qu'ils l'ont fait. Il faut encore ici s'associer au sens judicieux de Koenig.

(1) Au lieu de l'impossible אהלי מקנה, « les tentes à troupeaux ».

(2) Au lieu de למחנה

(3) C'est sans raison que Benzinger (*Comm.*) voit en cet endroit trois récits du même événement: il y a deux buts distincts quoique rapprochés; Gérar qualifié de vallée (גיא) (tandis que Gen. **26** 17 נחל גרר), puis le mont Séʿir.

Enfin c'est le Paradis lui-même, avec ses fleuves, qui a dû prendre le chemin de l'Arabie. On a laissé l'Euphrate à sa place, d'autant qu'il est en somme la frontière de l'Arabie. Mais les trois autres fleuves ont dû se transformer en ouadis arabes. Pour le Pichôn et le Gikhôn, cela n'est pas sans une certaine vraisemblance. Le Pichôn fait le tour du pays de Khavilâ. Or ce pays se trouve en Arabie, comme frontière des Ismaélites (Gen. **25** 18) et comme district des Ioctanides (Gen. **10** 29). On ne le croyait pas tellement éloigné de la Palestine (I Sam. **15** 7), et s'il y avait aussi un Khavilâ Couchite, il s'agissait bien encore d'une dépendance de l'Arabie, puisqu'il est rapproché de Saba, exactement comme dans l'inscription des deux magnats de Muṣrân, « Saba et Khavilân » (1). Les produits du pays peuvent tous se trouver en Arabie. L'or dont Halévy nous dit : « Le souvenir de l'ancienne richesse du pays en or est resté dans l'adage populaire du Ouadi Saba qui porte : la poussière du Djaouf est de l'or » ; et ceci à propos du pays de *Khaoulân* (2)! Le *bdolaḥ* est le *bdellium*, arbre à résine que Pline décrit assez longuement (*H.N.* **12** 19). Le plus célèbre était celui de Bactriane, pays froid, mais on le trouvait aussi en Arabie, en Inde, dans la Médie et à Babylone (3). Quant à la pierre de Choham, il est impossible d'en indiquer la nature précise. Mais c'est probablement l'équivalent de l'assyrien *sâmtu*, d'après Delitzsch d'une racine *sa'am* qui signifie : être noir. Or les anciens, du moins la Vulgate, entendaient en général l'onyx, et Pline attribue un onyx noir à l'Arabie : « *Sotachus et arabicam onycham tradit... Arabicas onychas nigras inveniri candidis zonis* (*H. N.* **37** 24). Les anciens croyaient connaître en Arabie une vallée considérable qui communiquait avec l'Euphrate. D'après Pline, ce sont même des relations souterraines : « *oppida Pallon, Murannimal, juxta flumen, per quod Euphratem emergere putant* » (*H.N.* **6** 32). Glaser a visité les ruines de *Mermel*, l'ancienne Murannimal, et identifie ce fleuve avec l'*ou. Khârid* (cf. Hamdâni, *Djezîrat* **83** 9 et **167** 20) dans l'Yémen (4). L'ou. Khârid rejoint l'ou. *ed-Dawâsir*. Glaser ajoute que cet ouadi, le plus considérable de l'Arabie, reçoit l'ou. *el-'Yrdh*, et il y voit d'autant plus volontiers le Phison que Hamdâni mentionne comme son affluent l'*ou. Faisân* et cite un village de ce nom, près de *Ḥadjr*, auj. *er-Riadh*, dans l'*Iemâma*. L'homophonie est satisfaisante, car le

(1) Hommel les retrouve unis dans Job, I 15.17 d'après une retraduction ingénieuse du grec, *Altisr. Ueberl.*, p. 249.

(2) *Mélanges critiques*, p. 80.

(3) Peiser, dans une note qui n'a pas été assez remarquée (*ZATW.* 1897, p. 347), compare le *bdili* babylonien, dont le nom se trouve dans les contrats, comme un produit du sol, mais sans nous renseigner sur sa nature.

(4) *Skizze*, II, p. 71, 161, 342 ss.

changement de *ân* en *ôn* est normal. Halévy pense même avoir trouvé Faisân en sabéen comme le nom d'une rivière (*Mélanges critiques*, p. 84).

Le Gikhôn contourne toute la terre de Couch. Mais il y a un Couch arabe, et nos deux premiers fleuves formant une paire doivent se trouver dans le même pays. Glaser affirme (1) que *Djaiḥân*, un bon équivalent arabe, est l'ancien nom de l'ou. Roumma. Or, cet ouadi est marqué dans les cartes comme se dirigeant vers le nord pour se terminer à l'Euphrate. Cette opinion est peut-être contraire aux faits, mais elle règne encore parmi les Arabes, ce qui suffit à l'exégèse du morceau. L'ou. Roumma est au nord du massif montagneux de l'Iemâma ce qu'est au sud l'ou. ed-Dawâsir; tous deux forment une paire.

Glaser s'en est tenu là. Mais Hommel n'a pas voulu que le Ḥiddeqel fût le Tigre, en dépit de la preuve nouvelle apportée à la tradition par le nom assyrien du Tigre, *Idiglat*. Ce doit être un fleuve arabe, d'où le nom est décomposé en *ḥadd-diglà*, l'ouadi des palmiers, et cet ouadi ne peut être que l'ou. Sirḥân, déjà souvent nommé.

Cette dernière hypothèse ralliera sans doute peu de suffrages. Mais la théorie de Glaser serait très séduisante, si seulement il coulait un peu d'eau dans les vallées d'Arabie! Car enfin un fleuve (נהר) n'est pas un ouadi (נחל) où la présence de l'eau ne se décèle que par une végétation souvent très maigre. On pourrait objecter aussi que ces fleuves n'ont pas une source commune, ni même rapprochée... Mais il a bien fallu depuis longtemps renoncer à cette donnée irréalisée et c'est le mérite d'un jeune savant catholique, M. Engelkemper, d'avoir abordé de front cette partie délicate du problème (2).

M. Engelkemper combat résolument la théorie arabe et se range sans hésiter avec la majorité des critiques indépendants modérés. Avec Dillmann, avec Koenig, il admet que le Pichôn est le Gange, le Gikhôn, le Nil. Et c'est aussi l'exégèse traditionnelle : Josèphe, s. Jérôme, s. Augustin sont ses représentants les plus illustres. Mais alors pourquoi l'exégèse catholique du XIXe siècle, celle surtout qui se disait conservatrice et traditionnelle, a-t-elle renoncé à cette tradition? Tout simplement, note très justement M. Engelkemper, parce qu'elle a trouvé que le Gange et le Nil étaient trop éloignés du Tigre et de l'Euphrate, parce que les faits paraissaient trop contraires au texte biblique. Mais le Tigre et l'Euphrate auraient-ils donc une source commune? A-t-on

(1) *Skizze*, p. 355.

(2) *Die Paradiesesflüsse*, Exegetische Studie von Dr. Wilhelm Engelkemper Privatdocent, Münster, Aschendorffsche Buchh. 1901, avec l'*imprimatur* de l'Ordinaire.

jamais vu, comme disait déjà le P. de Hummelauer, ce monstre géographique de quatre fleuves sortant d'un autre? Il fallait chercher une solution. Engelkemper a eu recours à un concept plus large de l'inspiration ou plutôt il a distingué entre ce que la Bible enseigne et ce qui n'est qu'allusion aux opinions reçues, fussent-elles fausses. Cela n'est plus nouveau. Voici l'application spéciale : « Qu'un fleuve, ayant sa source dans l'Éden, arrosât le Paradis, il faut le tenir pour une vérité objective, — car ces paroles sont une description inspirée du Paradis lui-même; — mais, d'après notre exégèse, il est objectivement inexact que le Pichôn, le Gikhôn, le Khiddekel et le Phrat soient sortis de ce fleuve-Eden, — car cette donnée n'est qu'un moyen emprunté à la science naturelle du temps et selon sa portée, pour expliquer la place du Paradis; — c'est encore une vérité objective que le Paradis se trouvait dans le pays où nous conduit ce moyen géographique, cette erreur objective des anciens lecteurs hébreux, — car c'est le contenu propre, le *sensus verborum inspiratus* exprimé par ce moyen » (p. 37). Et maintenant qu'on cherche le Paradis des sources de l'Euphrate à celles du Gange, car la Bible nous enseigne qu'il était dans cette région! D'autres se demanderont sans doute si, la place du Paradis étant marquée par des fleuves, cette place est enseignée quand le rapport des fleuves entre eux ne l'est pas.

Mais si nous avons le droit de placer entre les sources des fleuves un intervalle si étendu, nos ouadis d'Arabie ne peuvent du moins être écartés à cause de l'éloignement de leurs points de départ. Le principe général d'Engelkemper est incontestable : ce n'est pas avec les dernières cartes modernes, c'est avec la géographie des anciens, fût-elle moins sûre, qu'il faut expliquer la Bible. Mais la géographie de Josèphe était-elle celle de l'auteur biblique? Il est vrai, quoique cela nous paraisse étrange, qu'Alexandre a cru un moment que l'Indus était le cours supérieur du Nil (1), et si le pupille d'Aristote est tombé dans cette erreur, nous pouvons l'attribuer sans injustice aux Hébreux. Mais il est aussi un fait exégétique certain, c'est qu'à mesure que l'horizon géographique s'étendait, on introduisait dans l'exégèse les nouvelles données. On nomme couramment les nègres descendants de Cham... parce qu'on a introduit dans le tableau des peuples tous ceux dont on apprenait l'existence. L'exégèse du ch. **10** de la Genèse fournit la preuve évidente que Josèphe et après lui les Pères ont suivi ce procédé dans leurs identifications; c'est encore pour cela que les Juifs allemands prennent le nom d'Achkenazim.

(1) Strabon, XV, § 25, et Arrien, *Anabase*, VI, I, 2-3.

Les anciens Hébreux connaissaient-ils le Gange? Je serais tenté de plaider très énergiquement la cause de l'ouadi Dawâsir pour le Pichôn. Pour le Gikhôn, la tradition est plus ancienne puisque le grec a rendu Giôn le Chikhôr de Jérémie (2 18). Il est probable que par le Gikhôn on n'entendait pas purement et simplement le grand fleuve de l'Égypte, car le Siracide les distingue encore (1), mais je ne sais quel cours supérieur du fleuve constituant une individualité distincte, de même que la terre de Coush, qui était la Nubie, se retrouvait cependant en Arabie. A s'en tenir à la géographie ancienne et à serrer de près le principe posé, il faudrait penser, si l'on veut, à l'Indus, fleuve de l'Inde, mais le traiter comme un fleuve faisant le tour de l'Arabie pour aboutir en Nubie, car c'était l'idée qu'on se faisait alors de l'Indus, et voilà de quoi dédommager un peu les partisans de l'Arabie (2).

Dans les pages qui précèdent nous n'avons point eu la prétention de trancher un débat qui divise les maîtres les plus autorisés. Mais qui peut se défendre, en assistant à la lutte de jouteurs expérimentés, d'applaudir aux coups bien portés? Quand un débat d'ordre intellectuel se produit au grand jour, s'il est permis de prendre fait et cause pour l'un des adversaires, il doit être aussi loisible de changer de parti selon la valeur des raisons, c'est-à-dire d'adopter une opinion moyenne. C'est ce que nous avons essayé de faire. Ce n'est pas sans regret que nous nous sommes séparé souvent d'un savant aussi exceptionnellement érudit que M. Hommel et dont la compétence spéciale est hors de cause. Il lui reste le mérite d'avoir, avec une sagacité très rare, introduit des éléments nouveaux dans l'étude de l'histoire. On a reproché quelque part à la *Revue biblique* de ne pas montrer pour la défense de la tradition biblique le même zèle que l'école archéologique (c'est ainsi qu'on la nomme) qui sait trouver dans les découvertes épigraphiques des armes si puissantes contre l'école documentaire. Nous faisons remarquer une fois de plus que M. Hommel et son école ne nient aucunement la distinction des sources dans le Pentateuque et ailleurs. Ils demandent seulement, et avec raison, qu'on ne s'y hypnotise pas en la poursuivant de ligne à ligne et de mot à mot, sans tenir compte

(1) Les critiques s'accordent à restituer כמאור pour le grec ὡς φῶς (Eccli. 24 27) en parallélisme avec Γηών, mais il est étrange qu'on conclue à l'identité absolue des deux fleuves quand les deux distiques précédents opposent le Phison au Tigre et l'Euphrate au Jourdain. L'absence de καὶ ne prouve pas grand'chose, d'autant que le latin a *et* (24 37).

(2) Il faut d'ailleurs féliciter Engelkemper d'avoir réfuté solidement l'échappatoire de Mgr Kaulen qui traduit *michchâm*, « de là », dans le sens du temps pour permettre au déluge de changer la disposition primitive des fleuves et de rétablir — dans l'inconnu — l'accord *positif* entre la Bible et la nature. Il a préféré se placer — tacitement d'ailleurs — sur le terrain indiqué depuis longtemps déjà par la *Revue biblique*.

de l'atmosphère ambiante. Nous sommes encore avec eux sur ce terrain. Mais cette étude aura peut-être montré que toute défense de la tradition, pour hautement proclamée qu'elle soit, n'est pas toujours une sauvegarde. Avant de voler au secours de la Bible pour la débarrasser de ses agresseurs par des moyens trop énergiques, nos censeurs feront sagement de relire et de méditer avec nous certaine fable de La Fontaine.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

III

RESTITUTION D'UNE INSCRIPTION GRECQUE

M. l'abbé Chabot vient de publier dans le *Journal Asiatique*, 1901, II, p. 441, C, une inscription qui offre le plus vif intérêt pour la connaissance des cultes syriens. « M. Poche (d'Alep), dit-il, m'a fait parvenir quelques... copies d'inscriptions qu'il a autrefois relevées. » Nous reproduisons ici fidèlement en caractères épigraphiques le texte de la copie, laissant à de plus habiles le soin de restituer ces monuments et de corriger les erreurs de transcription assez nombreuses.

Inscription copiée dans la localité appelée *Zibet*, زبت. Elle est gravée sur un autel de maçonnerie de forme carrée, composé de 11 assises de pierres de taille dont les deux premières forment marche; l'avant-dernière forme saillie taillée en biseau à la partie inférieure. L'inscription court sur cette saillie et sur trois côtés de l'autel.

ΘCMΓUTOCOBЄOCCYNXЄU
ΦIΛKANAIBACCOYBATNЄ·
TOONIOY
ΘЄOYMHCΘHMIPΩMȣCΛI-
ΘOTOMOC

A l'exception de deux mots douteux, transcrits en capitales, sur lesquels j'espère obtenir prochainement des informations précises, cette inscription me semble devoir être restituée comme suit :

Θεμγῦτο (= θεμγαῦτο ou θεμγοῦτο) Σοβέος (= Σοβαῖος) CYNXEU, φιλ(ῆς) (= φυλῆς) KANAI, Βάσσου Βατνείου (= Βατναίου) υἱοῦ (= υἱὸς), θεοῦ μ(εγάλ)ης Θημιρώμου (= Σημιρώμου) λιθοτόμος.

C'est, comme on le voit, la signature d'un tailleur de pierre, fils du nommé Bassus de *Baṭnân* (localité ancienne située entre Alep et Hiérapolis), apposée sur un autel dédié à la fameuse *Sémiramis*. Ce précieux document apporte une confirmation définitive à un mémoire étendu, auquel je mettais la dernière main, sur les origines et l'extension du culte de la Sémiramis syro-palestinienne. Ne pouvant encore reproduire les conclusions de cette étude, dont je dois réserver la primeur à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres qui en a été la bienveillante instigatrice, je me contenterai de signaler quelques références où la littérature antérieure du sujet est sommairement indiquée : *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1901, p. 453, note ; « Le Musée belge », 1901, p. 58 ; *Revue Archéolog.*, 1902, Janv.-févr. (sous presse).

J'ajouterai, en terminant cette courte note, uniquement destinée à dater la restitution proposée, que le sujet offre un intérêt biblique des plus inattendus et qu'il éclaire d'un nouveau jour les cultes palmyréniens.

Beyrouth, 28 février 1902.

S. Ronzevalle, S. J.

CHRONIQUE

FOUILLES PRÈS DU CÉNACLE

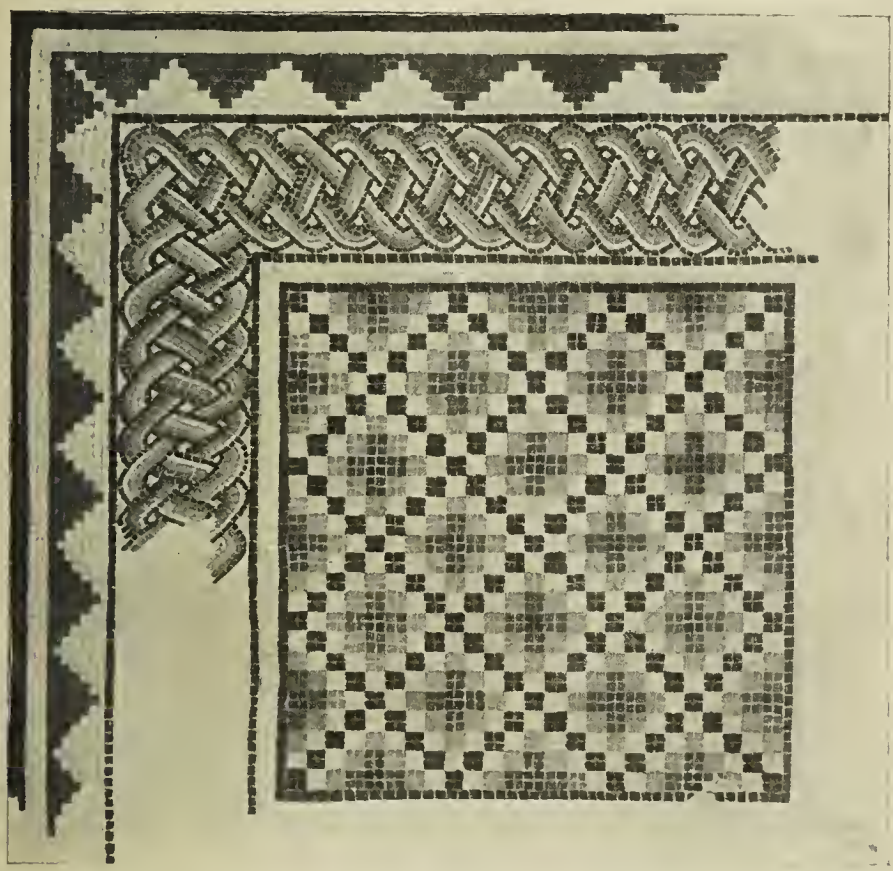
Le patriarcat arménien fait pratiquer des fouilles dans un terrain situé à cent vingt mètres environ du Cénacle vers l'orient. Grâce à la bienveillance des supérieurs, toute facilité nous a été accordée de suivre les travaux et il est juste de leur en exprimer ici notre gratitude. Sur ces premières pentes de la colline la couche de décombres n'a pas moins de quatre à cinq mètres de profondeur. En tous les points où les tranchées l'ont déjà traversée on a rencontré des canaux, des citernes, des arasements de constructions et des débris d'architecture des époques les plus diverses, depuis les briques romaines estampillées au chiffre de la *Legio X Fretensis* jusqu'aux vestiges des dernières restaurations médiévales.

A une période plus reculée pourrait appartenir un groupe de petites chambres dans le roc avec quelques cavités assez profondes dans les parois et une citerne à l'entrée. Cet ensemble n'a rien de commun avec les anciennes tombes qui environnent Jérusalem; ce n'est pas davantage une carrière, et on le prendrait volontiers pour une habitation antique échappée à l'exploitation et protégée jusqu'ici par les ruines des constructions plus modernes établies successivement au-dessus.

Le sol en beaucoup d'endroits est pavé de mosaïque, mais en général sans ornementation. Une seule pièce actuellement déblayée en entier offre un panneau historié. C'est un carré de $1^{m},72$ de côté, constitué par un double encadrement à dents de scie et à torsade, avec au centre un damier dont chaque case, délimitée par une bordure noire, a au milieu une sorte de croix à trois nuances alternativement noire, rouge et rose, ou noire, jaune et citron. (Voir ci-contre). L'étendue primitive de la pièce ainsi ornée n'a pas été déterminée. La mosaïque est d'ailleurs coupée sur deux côtés par des murs posés sur elle sans aucun fondement. Sur un troisième côté elle est bordée par un canal d'égout d'un niveau plus élevé et de date apparemment plus récente. L'existence d'un pan de mur en bel appareil lisse dans une tranchée à quelques mètres de la mosaïque et la présence de nombreux tronçons de co-

lonnes, fragments de moulures, etc., ont fait songer à une église, mais il serait prématuré d'ouvrir un avis à ce sujet.

On a remis à jour la rue pavée de larges dalles découverte il y a quelques années par M. Bliss (1) et prolongée au nord par un tronçon de rue analogue dans le terrain des Pères Assomptionistes, et qui peut avoir été l'extrémité méridionale de la grande rue à colonnades qui



partait de la porte de Damas et traversait la cité romaine d'Ælia du nord au sud.

Parmi les objets recueillis dans les fouilles nous avons remarqué une lampe en terre cuite avec l'inscription relativement fréquente : φῶς Χ(ριστο)ῦ φένι (sic) πᾶσιν Κα... Les lettres sont assez frustes et les dernières du mot καλή ou καλα ne peuvent être déterminées avec précision.

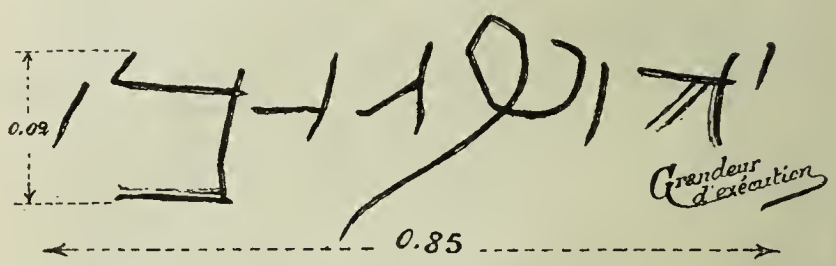
Le résultat le plus positif des fouilles jusqu'à ce jour est d'avoir montré l'existence d'une population très dense sur ce point de la colline durant les périodes romaine et byzantine.

(1) *Excavations at Jerusalem*, p. 78 ss.

UN NOUVEL OSSUAIRE JUIF

Dans un tombeau découvert il y a quelques années près d'Abou-Ghôch, mais dont je n'ai pu me faire indiquer la situation exacte, on a trouvé plusieurs ossuaires. L'un d'eux, qui porte un graffite hébraïque, est conservé aujourd'hui à Saint-Étienne. De forme un peu évasée, il a comme dimensions moyennes : long. $0^m,695$, larg. $0^m,285$, haut. $0^m,41$; la profondeur intérieure n'est que de $0^m,35$. Les parois sont layées avec soin, sans autre ornementation qu'un large encadrement fait d'une ligne de rosaces en très léger relief, entre deux bandes ondulées — ce dernier motif est fréquent sur les ossuaires.

Dans un angle de ce cadre est gravée l'inscription. Les caractères, petits et cursifs, sont néanmoins fort distincts et tracés d'une main ferme. Pour les mieux accentuer, le graveur a ramené sa pointe à plusieurs fois sur chaque trait, et elle n'a pas suivi toujours le même chemin : d'où quelques traits doubles ou plus épais, sans conséquence



d'ailleurs pour la lecture. Les difficultés du déchiffrement tiennent aux formes paléographiques et à la construction même de ce petit texte.

Il débute à coup sûr par יהו. Le groupe très net qui suit est embarrassant. En se reportant aux tables alphabétiques de Lidzbarski et d'Euting, on y reconnaît bien un *phé* final; mais l'impossibilité de composer un nom avec ce seul élément et les trois lettres antérieures implique la présence d'une autre lettre encore dans ce sigle. Les tables n'offrent plus rien d'analogue, et il ne se rencontre rien d'absolument identique dans les nombreux fac-similés de graffites déjà publiés. Le champ des recherches est néanmoins très limité par les éléments connus : יהו...ף ; la comparaison avec d'autres épigraphes (1) ne permet pas de douter qu'il ne faille voir dans le sigle les deux lettres סף, unies en une ligature qui a fondu dans la boucle du *phé* l'élément final du

(1) Voir spécialement Chwolson, *Corp. inscr. hebr.*, pl. I, n° 11, et Cl.-Ganneau, *Arch. Res.*, I, p. 415, n° 31; 431, n° 35, etc.

samek, très ouvert et beaucoup moins triangulaire qu'il ne l'est d'habitude. Cette variante graphique est nouvelle pour moi. Le nom ainsi obtenu est familier dans l'onomastique des ossuaires (1).

On attendrait après *Yehoseph* l'indication בן ou בר suivie d'un patronymique. Or la première lettre du mot est clairement un ג, la seconde un נ dont la haste verticale a dépassé la ligne; la troisième est à première vue un כ, ou à la rigueur un ב; pour la dernière, on peut hésiter entre י et ו. La lecture גנכי, quoique très obvie, demeurerait inexplicable, car on ne peut songer à la rapprocher de l'expression exotique גרנכא = καυνάκη (2). Malgré la forme très caractéristique de l'avant-dernière lettre — angles, crochet de la haste horizontale supérieure, brisure du trait vertical —, il faut y voir un ב, qui aurait à peu près d'ailleurs son équivalent dans l'inscription de Benê-Khézîr. A la fin ו serait peut-être préférable à י, à cause de la similitude plus étroite avec le ו qu'avec le י initial du nom précédent. On aurait vraisemblablement, dans cette hypothèse, une application de la flexion araméenne du nom propre. גנבי au cas oblique supposerait un état absolu גנבו ou גנבא, qui reproduit trait pour trait un nom palmyrénien (3), et la structure de l'épigraphe serait l'équivalent le plus satisfaisant des tournures grecques usuelles, où la filiation est exprimée par un patronymique au génitif, sans le secours de υἱός. Ainsi se justifierait l'absence de בן ou בר entre les deux noms.

Cette explication n'est du reste pas nécessaire; si l'on préfère la lecture גנבי, on aura deux noms hébreux du même personnage, ce qui n'est plus pour surprendre, depuis que M. Clermont-Ganneau en a colligé de nombreux exemples (*op. c.*, p. 443).

Les formes paléographiques de ce petit texte sont relativement archaïsantes; elles pourraient convenir au dernier siècle avant notre ère ou à l'époque contemporaine de N.-S., et il n'est pas sans intérêt de constater l'existence d'un centre juif au moderne Abou-Ghôch en ce temps-là.

LE TOMBEAU A OSSUAIRES DU MONT DES OLIVIERS

Le tombeau judéo-grec découvert il y a quelques mois vers la pointe méridionale du Mont des Oliviers mérite une description. Il est daté

(1) L'analyse du nom dans Cl.-Ganneau, *op. c.*, p. 439 s.; cf. Chwolson, *op. c.*, col. 81 ss.

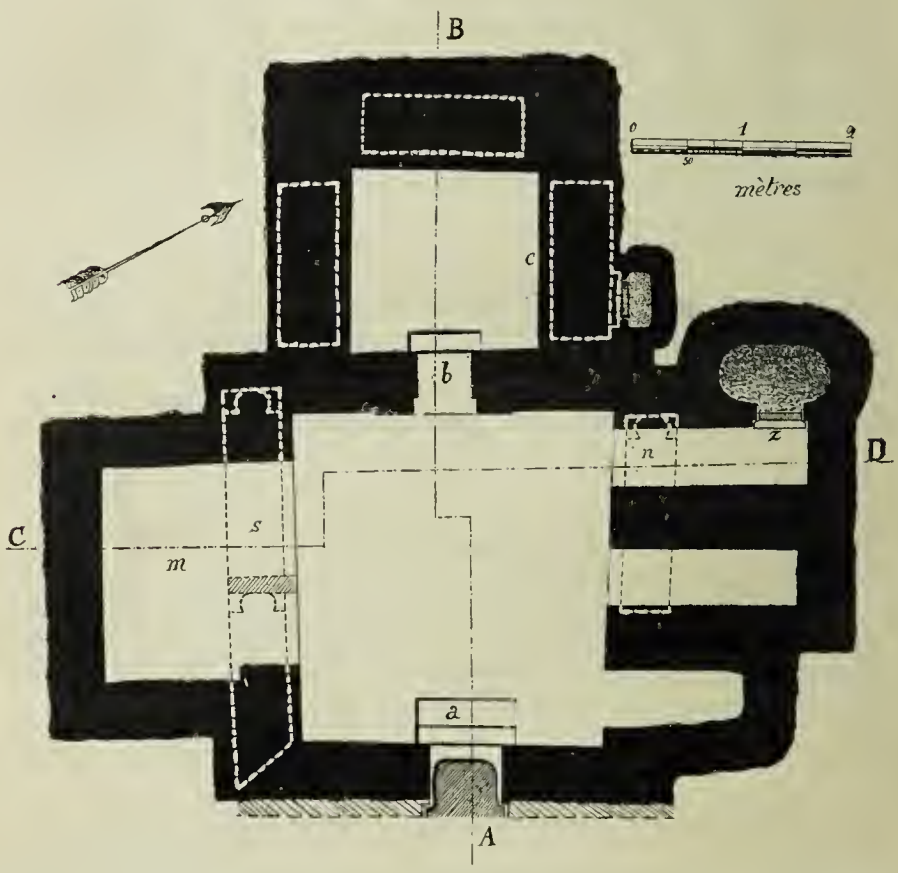
(2) Lévy, *Neuheb. u. Chald. Wört. über Talm.*..., I, 312. On ne peut guère s'arrêter non plus aux vocables grecs Γαννίκιος, Γενούκιος, etc.

(3) M. de Vogüé, *Syrie centr., Inscr. sém.*, de p. 32, n° 137 : גנבא, rapproché de l'héb. גנבת, I Rois **11** 20; cf. Chajes, *Beitr. zur nords. Onom.*, p. 17. La racine arabe جنب fournirait peut-être la meilleure explication du nom.

approximativement par les graffites qui y ont été recueillis; son état de conservation est à peu près parfait et il y a dans sa structure diverses particularités à signaler.

L'orientation de la tombe ne laisse pas que de surprendre au premier abord, car tandis que la pente rapide du rocher est du nord au sud, l'ouverture de l'hypogée a été pratiquée à l'orient. Elle n'est pas déblayée encore, et il se pourrait qu'elle donnât sur un petit atrium à ciel ouvert, avec d'autres sépultures sur les côtés. On peut constater par l'intérieur, où l'on pénètre par une brèche du plafond, que la dalle de fermeture est encore en place.

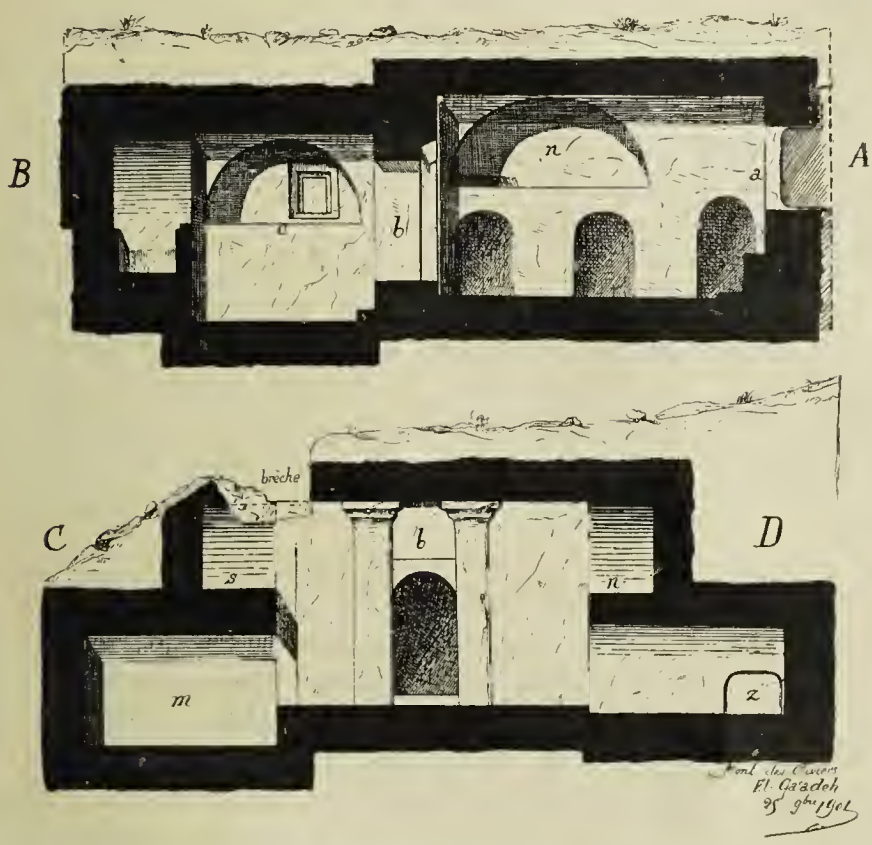
Le seuil de la porte est presque au milieu de la paroi; deux marches



hautes et inégales ($0^m,35$ et $0^m,42$) amènent au niveau de la première salle qui a environ 3 mètres de côté sur $1^m,85$ de haut. Les murs et le plafond ont été dressés au pic avec beaucoup de soin. Dans le mur du nord sont percés trois *kôkîm* assez peu symétriques, et un *loculus* avec *arcosolium* au-dessus des deux plus longs; le troisième, dont l'ouverture est plus haute et les bords moins bien travaillés, n'a peut-être pas été achevé. Au fond du plus grand on observe une petite

cachette dissimulée par une dalle de $0^m,51$ sur $0^m,44$, s'appliquant exactement dans une feuillure destinée à cet effet. Elle contient encore quelques restes de cendre humide mêlée à des débris d'ossements.

Au lieu des fours à cercueils, il y a dans la paroi méridionale de la chambre une large ouverture rectangulaire et un réservoir enduit d'un solide *ḥamrâ*. Au-dessus, deux arcosolia qui s'enfoncent irrégulièrement dans le roc. A l'occident, une porte encadrée de deux pi-



lastres en légère saillie conduit dans une seconde chambre, d'un niveau inférieur et d'une hauteur moindre ($1^m,73$). On y voit trois arcosolia qui recouvrent ici non plus des loculi avec un petit encadrement en relief pour appuyer la tête comme dans la chambre antérieure, mais des auges, que devaient fermer des dalles posées horizontalement dans des rainures du bord supérieur des auges. C'est dans celles-ci qu'ont été trouvés les ossuaires : deux dans celle du fond, un dans chaque autre.

Sous l'arcosolium du nord on remarque l'orifice d'une autre cachette complètement vide, bien qu'elle ait conservé sa dalle de fermeture.

Aux abords de cette tombe bon nombre d'autres étaient creusées qui sont devenues des carrières, et c'est merveille que le hasard

d'une mine n'ait pas ruiné celle-ci avant qu'elle vînt en la possession des Dames de Sion.

L'endroit s'appelle *el-Qa'adeh*. Le P. Féderlin en signalait naguère le nom et les ruines (1), parmi lesquelles il faut mentionner un débris de pavement en mosaïque et quelques vestiges de murailles, aujourd'hui disparus, dont la forme et l'orientation pouvaient faire songer à une église de modestes proportions.

*
* *

Grâce aux recherches persévérantes du P. Germer-Durand, l'aqueduc romain à siphon (cf. *RB.* 1901, p. 106 ss.) a fourni de nouvelles inscriptions sur les tubes encore en place à la hauteur du Tombeau de Rachel : toujours des noms de centurions : > FLAVIANVS EM (*eritus*) (2) ; > POMPONII, on croirait par moments devoir lire *Pomponi*VS ; > Q. VARI ou plus vraisemblablement > QVARTI ; > SEVERI. Les A ne sont pas barrés et la gravure est fort inégale d'un bloc à l'autre. Il est désormais certain que la série de ces textes s'enrichira dès que le déblaiement laborieux sera repris et poussé plus avant.

*
* *

Le Dr C. Schick est mort le 23 décembre 1901. C'est une perte pour les études palestinologiques dont il a été le représentant assidu et autorisé pendant les cinquante-cinq années de son séjour à Jérusalem. Témoin vigilant de toutes les transformations de la Ville Sainte au cours d'un demi-siècle, il était devenu comme le répertoire vivant des moindres faits archéologiques et topographiques; la facilité bienveillante de son abord le rendait plus précieux encore à consulter que les cartes, plans, dessins, modèles, mémoires et livres où il a consigné les résultats de ses observations ou de son étude et dont la liste serait longue à dresser. Jusqu'à la fin il conserva la même infatigable activité, et il avait pu encore préparer trois articles importants pour le seul n° de janvier 1902 du *Quart. Stat.* dont il était ici le correspondant attitré depuis les origines. Comme il allait mettre la dernière main à son travail sur le Mauristân, il semble qu'un pressentiment lui ait dicté ces paroles mélancoliques : « Me trouvant si près de l'éternité, je ne pouvais compter fournir un travail plus

(1) Voy. *La Terre Sainte* du 15 janvier 1901, p. 24.
(2) *Échos d'Orient*, avr. 1901, p. 201.

complet; j'ai donc préparé les plans et coupes nécessaires » (*op. c.*, p. 43). La *Revue* offre un tribut d'hommages à sa mémoire.

*
* *

Le vœu a été maintes fois exprimé que la carte-mosaïque de Mâdaba soit dessinée à large échelle par des artistes compétents et soit publiée en couleurs. A l'époque de la découverte, la rédaction de la *ZDPV.* (1897, XX, 64) annonçait son intention de faire cette publication, mais rien n'a paru depuis lors, quoique le relevé ait été exécuté en effet au cours de l'été dernier. Il est dû à deux peintres allemands, MM. Hartmann et Cornély, dessinateurs soigneux et coloristes distingués. Ces Messieurs ont bien voulu nous communiquer leur relevé avant de le transmettre au comité du *Palästina Verein;* c'est une aquarelle au cinquième de l'original, précise, et de réelle fidélité de teintes, autant du moins qu'un examen rapide permettait d'en juger. Ce travail n'ayant pas été publié, les deux artistes ont accepté l'offre du patriarcat orthodoxe d'exécuter un nouveau relevé, celui-là en grandeur naturelle et peint à l'huile. Ils ont achevé cet autre labeur à la fin de l'automne passée, et leur magnifique toile est exposée dans la nouvelle école grecque de Saint-Dimitri. Nous avons pu l'étudier à diverses reprises : elle est aussi pleinement satisfaisante qu'on pouvait l'attendre d'un talent artistique déjà fort expérimenté. Étant donné l'impossibilité d'un relevé complet par l'estampage, la reproduction totale de MM. Hartmann et Cornély ne saurait guère être surpassée et mériterait d'être publiée.

Jérusalem, février 1902.

F. H. Vincent.

RECENSIONS

E. Le Camus, **La Vie de N.-S. Jésus-Christ.** Sixième édition, entièrement revue et plus largement annotée, H. Oudin éditeur, 10, rue de Mézières, Paris, 1901 ; 3 vol. in-12. — Prix 10 fr. 50.

La récente lettre de Mgr Le Camus sur la rénovation des études théologiques et la faveur qu'on lui a témoignée en haut lieu nous amènent tout naturellement à présenter aux lecteurs de la *Revue biblique* la 6e édition de son excellente *Vie de N.-S. Jésus-Christ*. Dans sa préface l'auteur nous avertit qu'il a fait subir à son œuvre « quelques modifications dans la forme et d'importantes additions quant au fond ». On n'a qu'à parcourir les trois volumes de la nouvelle édition pour se convaincre de la vérité de ces paroles. Les premières éditions avaient été peu modifiées, bien que l'auteur eût suivi attentivement les travaux parus à l'étranger et chez nous sur l'histoire évangélique. Il lui semblait alors peu sage de surcharger de notes, si utiles fussent-elles, une œuvre destinée à toutes les catégories de lecteurs. Aujourd'hui les éditions illustrées et populaires, dont il a autorisé la publication, lui laissent toute liberté d'ajouter à son premier travail ce qui semble devoir le rendre plus complet. Toutes les améliorations qui recommandent cette 6e édition n'ont pas été sans demander un grand travail ; l'auteur nous le dit simplement. « Elles sont le résultat de mes réflexions, de mes études, de mes voyages depuis douze ans ». Avec sincérité encore, il nous avoue « que ce n'est pas seulement lui-même mais aussi beaucoup les autres qu'il a dû écouter ». Mgr Le Camus ne s'aveugle pas sur le mérite de l'érudition protestante et rationaliste ; aussi bien que personne, il connaît « ses erreurs aussi regrettables que surprenantes », mais, suivant en cela une méthode préconisée par l'un des Maîtres de la pensée contemporaine, il a voulu bâtir Sion avec les ruines de Samarie. Il n'a donc pas hésité à profiter des découvertes scientifiques des savants qui ne partagent pas nos croyances, à se rencontrer avec eux dans les régions sereines de la pure érudition, et ce n'est pas l'un des moindres bienfaits de son œuvre que ce bel exemple de désintéressement et de sympathie universelle. Les retouches importantes signalées dans la Préface ont porté sur toutes les questions dont une Vie de Jésus peut et doit s'occuper. A la suite de ses récents voyages aux pays bibliques, l'auteur n'a pas craint de modifier en plusieurs points son système topographique. « Il n'oserait plus donner, comme dans son « Voyage aux pays bibliques » ou dans l'article *Cana* du *Dictionnaire biblique*, la préférence à Kefr-Kenna au détriment de Kana-el-Djelil. Les paysans n'hésitent jamais, en effet, quand on leur demande où est Kana, à vous conduire aux ruines d'el-Djelil. » — Le djebel Quarantal que la tradition commune regarde comme le désert où Jésus se retira pour jeûner serait « trop rapproché de Jéricho pour représenter convenablement le lieu isolé de tout centre de vie et seulement habité par les bêtes fauves dont parle l'Évangile ». L'Auteur préférerait les gorges silencieuses et arides qui avoisinent le ouadi Kelt. Le Thabor est résolument écarté de la liste des sites probables de la transfiguration, mieux vaudrait penser au Grand-Hermon. Mgr Le Camus donne de sa théorie deux raisons

qui ne laissent pas que d'offrir quelques prises à la critique. « Non seulement le Thabor était habité au premier siècle de notre ère, mais son sommet a été, de tout temps, particulièrement en vue et la manifestation céleste risquait d'y être autant pour les habitants de Naïm, d'Endor et des montagnes de Galilée, que pour les trois apôtres emmenés par Jésus. » Cet argument ne nous touche guère : il était facile à Dieu de donner à la vision éclatante les limites qu'il lui plaisait; la scène, telle qu'elle est, d'ailleurs, racontée par les Évangiles, ne suppose pas un théâtre nécessairement fort étendu. L'auteur dit encore : « Jésus est allé du côté de Césarée de Philippe avec l'intention arrêtée de fuir les ennemis qui le menacent en Galilée, et six ou huit jours après, nous le retrouverions en plein pays galiléen ! C'est peu raisonnable. Mais le départ de la Gaulanitide est exactement marqué dans Mt. XVII, 21 et Marc IX, 29. Celui-ci, plus particulièrement, précise qu'après la guérison du lunatique, peut-être assez longtemps après, Jésus revint en Galilée pour la traverser seulement incognito, se rendre à Capharnaum et de là monter à Jérusalem. » Il nous semble que l'auteur a forcé légèrement le sens des récits évangéliques. Mt. et Mc se bornent aux données suivantes : Voyage de Jésus aux environs de Césarée de Philippe (Mt. XVI, 13-28; Mc VIII, 27-39), six jours après la transfiguration (Mt. XVII, 1-13; Mc IX, 1-10), guérison de l'épileptique (Mt. XVII, 14-20; Mc IX, 13-28), départ de l'endroit où avait eu lieu le précédent miracle (Mc IX, 30), on ne dit pas quel était cet endroit, puis enfin, sa course dans la Galilée (Mc IX, 30; Mt. XVII, 22). Nulle part l'Évangile ne nous renseigne sur le motif déterminant du voyage à Césarée de Philippe, nulle part, non plus, on ne précise le moment du départ de la Gaulanitide, et le récit évangélique pourrait cadrer fort bien avec l'authenticité topographique du Thabor; en quittant la sainte montagne Jésus pouvait encore parcourir la Galilée. Mgr Le Camus propose une nouvelle identification d'Enom (Jean III, 22-26), il retrouverait cette localité dans la fontaine située auprès des Vasques de Salomon sur la route actuelle de Jérusalem à Hébron: son nom, Aïn-Saleh, conserverait peut-être le double souvenir d'Aïnom et de Salim. L'auteur n'est évidemment pas du nombre de ceux qui, en matière de topographie palestinienne, se laissent beaucoup influencer par les arguments d'autorité ou de tradition.

Les préliminaires de l'ouvrage surtout ont été modifiés. L'auteur a amassé dans ces premières pages de très intéressantes notices sur les productions littéraires du judaïsme et du christianisme au début de notre ère. Le témoignage de Josèphe est soigneusement étudié. L'auteur maintient énergiquement l'intégrité du fameux passage de la *Guerre des Juifs* (XX, V, 1) : « A supposer qu'un faussaire eût voulu introduire dans les œuvres de l'historien juif ce que la foi chrétienne souffrait de n'y pas trouver, n'avait-il pas mieux et plus à faire que d'ajouter quelques mots au cours d'un bref paragraphe, ou même d'intercaler le paragraphe tout entier? » Ce raisonnement nous laisse froid. Il nous semble qu'un faussaire, tant soit peu au courant du métier, devait précisément s'en tenir aux modifications insignifiantes dont parle l'auteur; pousser plus loin la hardiesse de ses interpolations eût été dévoiler sa ruse trop ouvertement et compromettre d'avance tous les fruits qu'il pouvait en attendre. Les théories de Mgr Le Camus sur le problème synoptique n'ont reçu aucune modification. Il nous semble cependant que, là aussi, quelques retouches eussent été les bienvenues. L'auteur résume ainsi les systèmes qui prétendent expliquer la question : « Deux hypothèses générales se présentent : ou les Évangélistes se sont copiés ou ils ont puisé à une source commune. »

Le schéma est clair, mais est-il conforme à la réalité des choses? L'auteur regarde comme un axiome indiscutable et universellement admis le canon de Weiss. « Toute

source est intégralement reproduite », en quoi il exagère assurément. Le *Benützungshypothese* a des partisans modérés qui ne manqueront pas de protester : l'emprunt mutuel peut fort bien se concevoir en dehors de tout plagiat servile. Il ne faudrait pas s'illusionner sur la naïve simplicité de l'âge apostolique. Il y a longtemps que l'on a découvert le plan systématique de chacun de nos Évangélistes et la logique rigoureuse avec laquelle ils menaient leurs démonstrations évangéliques. L'auteur parle lui-même de « ce plan spécial » des biographes de Jésus ; c'est implicitement fournir un argument irréfragable contre la prétendue nécessité d'une reproduction intégrale des sources. La démonstration d'une thèse quelconque exige que son défenseur ait tout d'abord le libre choix de ses arguments. On repousse aussi l'hypothèse d'un emprunt commun à un Protévangile avec le même argument que nous venons de récuser : tant pis pour les partisans de la reproduction mécanique ! ils n'ont que ce qu'ils méritent, mais les défenseurs d'un emprunt rationnel à un *Urevangelium* quelconque sont hors d'atteinte des traits que leur décoche Mgr Le Camus. L'auteur expose ainsi son propre système : « Un seul Évangile oral, recueilli çà et là dans des feuilles volantes et aboutissant finalement à trois formes principales écrites, telle est la solution de la difficulté synoptique. » Une hypothèse mixte, dans l'état actuel de la science, paraît en effet la meilleure, mais il faudrait se garder d'y voir la formule magique qui donne enfin « la solution de toutes les difficultés de la question synoptique ». Mgr Le Camus sait bien qu'il est impossible de fixer une chronologie indiscutable de la vie de Jésus, car, à propos de la Synopse de l'abbé Azibert, il fait cette franche réflexion : « Faut-il réellement chercher une suite chronologique là où les Évangélistes semblent n'avoir été ni désireux ni capables de l'établir ? » Cette sixième édition présente cependant une modification chronologique assez importante : le voyage de Jésus à la fête des Tabernacles (Jean VII) n'est plus identifié avec celui dont parle Luc (IX, 51) ; ce dernier prendrait place sitôt après la fête des Tabernacles et avant la fête de la Dédicace. C'est un voyage que Jean suppose, puisque c'est le voyage décisif, mais qu'il ne mentionne pas.

Pour donner une idée adéquate de l'ouvrage que nous signalons, il faudrait se livrer à une étude plus complète de chacune des parties, ou pour mieux dire de chacune des pages de cet important travail. Le cadre de nos recensions ne le comporte pas : il est cependant un point que nous ne pouvons passer sous silence, parce qu'il constitue un des principaux mérites de cette Vie de N.-S. J.-C. C'est le soin qu'a pris l'auteur d'analyser et de rendre intelligibles à tous, les discours du Divin Maître : il s'y arrête, les étudie, les commente avec grande attention et en dégage le sens littéral aussi bien que l'enseignement moral. En cela l'œuvre de Mgr Le Camus devient vraiment théologique et se distingue heureusement de plusieurs autres travaux du même genre.

Grâce à cette étude approfondie des discours, au labeur considérable qu'elle suppose, grâce à de nombreuses retouches, aussi patientes qu'érudites, la Vie de N.-S. Jésus-Christ par Mgr Le Camus est peut-être devenue la meilleure des Vies de Jésus faites par un catholique français. Quelques améliorations de détail, une biographie plus étendue et plus à jour, la discussion plus objective de certaines questions préliminaires, en feraient l'aide obligée de toute étude exégétique dans nos séminaires. Les futurs apôtres y trouveraient avec la précision et la sûreté théologique cette critique judicieuse qui permet au prêtre de tirer de la Vie du Sauveur les trésors anciens et nouveaux qu'elle ouvre si généreusement à ceux qui la savent comprendre. Mgr Le Camus n'est pas de ces esprits chagrins et apeurés, qui, sous prétexte de nous prémunir contre je ne sais quelles infiltrations protestantes, s'arrogent le droit de

jeter le sombre dans les âmes et de paralyser les volontés; l'esprit bienveillant et large du Maître a pénétré le Disciple.

Jérusalem.

Fr. Pierre MAGNIEN.

Einleitung in die Bücher des Alten Testaments von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin; 8° de XVIII-824 pp.; Leipzig, Hirzel, 1901.-M. 14.

C'est un événement littéraire qu'une *Introduction aux livres de l'A. T.* par M. le comte Baudissin. Le savant professeur, aujourd'hui à Berlin, après avoir enseigné pendant près de vingt ans à Marbourg, est un esprit aussi pondéré que cultivé. Ses études sur les religions sémitiques et sur diverses questions de l'A. T., en particulier touchant le sacerdoce, en font un des maîtres les plus écoutés des Universités allemandes. Le massif volume qu'il présente au public est évidemment le fruit de longues recherches et l'amène à se prononcer sur l'origine littéraire de chaque livre. Non que l'auteur se soit préoccupé beaucoup des rapports de la Bible avec les inscriptions assyriennes ou sabéennes. Ses raisonnements sont tout entiers concentrés dans l'étude interne de la Bible et c'est là évidemment une grave lacune, mais du moins on entend d'une bouche autorisée comme le résumé des débats soulevés par Graf, Kuenen et Wellhausen; le public est un jury caché derrière la toile, mais Baudissin ne se croit pas obligé de garder une neutralité absolue, il dit où vont ses préférences.

Les premiers chapitres sont consacrés à la langue, au canon, au texte de l'A. T. Ce ne sont que quelques pages, mûries, mais trop concises, qui ne font qu'effleurer le sujet. On ne voit pas bien ce que l'auteur pense de l'ancienne langue des Hébreux. S'ils ont parlé d'abord araméen, c'était donc un araméen tout à fait semblable à la langue de Canaan puisqu'on ne trouve dans la Bible, même dans les noms propres, aucun vestige de ce qui fut l'araméen postérieur (sans parler bien entendu des passages araméens d'origine récente); et pourtant cette langue a pris sa forme propre au pays de Canaan à en juger par les noms des points cardinaux. La langue est toujours la même, depuis le cantique de Débora jusqu'à la fin, ce qui prouve moins une fixité absolue que des révisions. Si certains livres contiennent des archaïsmes, c'est donc que leur texte revisé a été arrêté plus tôt. On nous dit que, au contraire du Grec, l'Hébreu envisage moins les choses dans leurs détails concrets que dans leurs relations avec sa personne et c'est pourquoi le génie plastique lui a fait défaut. La poésie parallélique a son origine dans la symétrie des sentences ou *mâchal*. Quant au rythme, on s'en tient à la probabilité d'un nombre réglé de syllabes accentuées.

Après cette introduction générale, l'auteur passe en revue chacun des livres de la Bible hébraïque, sans tenir aucun compte des deutérocanoniques; en quoi il a été mal inspiré.

Ne pouvant ni discuter les opinions de l'auteur sur un champ si étendu, ni même les exposer, nous nous contenterons de donner à titre de renseignement un aperçu de sa théorie sur l'origine du Pentateuque. Elle est souvent originale, plus réservée que celle de l'école de Wellhausen et oppose une énergique fin de non-recevoir à quelques-unes des conclusions que tant de personnes reçoivent toutes faites. Nous ne prétendons pas d'ailleurs qu'on ne puisse avec raison se montrer plus conservateur sur bien des points.

Le Pentateuque n'est pas de Moïse, mais la tradition qui donne Moïse comme législateur exige qu'il ait en effet promulgué des lois. C'est lui qui a donné à la religion d'Israël son caractère moral, et probablement par le Décalogue. On objecte

que longtemps après Moïse les images étaient encore fabriquées sans scrupule : mais outre que ce commandement pourrait être postérieur, il est possible que l'idolâtrie fût dès lors une dérogation aux principes mosaïques. L'arche paraît avoir été une protestation contre l'idolâtrie et rien ne prouve qu'elle ait contenu un fétiche comme le veut la nouvelle école. Quant aux documents du Pentateuque, Baudissin est d'accord avec les critiques indépendants pour distinguer le Code sacerdotal, le Deutéronome, l'Élohiste et le Iahviste. Ces deux derniers sont, comme on sait, les plus anciens. J est de Juda, E est du royaume du Nord. E plus transcendant, mais plus imprégné de traditions historiques, pourrait être plus ancien et de la première moitié du VIIIe siècle. J est du même temps, il se compose de plusieurs couches, dont une tradition ne connaissant pas le déluge. Le Deutéronome résume la prédication prophétique, il est dans le ton de Jérémie et de son temps. Le livre lu à Josias en 621 ou plutôt en 619 contenait le corps de lois et les bénédictions et les malédictions. La parénèse (**4** 44-**11** 32; **29-30**) est postérieur à l'exil et à plus forte raison l'introduction historique (**1** 6-**4** 40). Le cantique de Moïse est des temps assyriens ou chaldéens, la Bénédiction est antérieure à la chute de Samarie. Rien de tout cela ne sort du gros des idées reçues par certains critiques. Il en est de même pour le Livre de l'Alliance (Ex. **20** 23-**23** 19), qui est naturellement considéré comme un ouvrage à part. Baudissin, très frappé du développement considérable des idées que suppose le Deutéronome, recule ce petit code au VIIIe siècle, et, toute réflexion faite, au IXe siècle. Et très sagement il refuse de considérer Ex. **34** 11-26 comme un autre Décalogue; ce serait plutôt un fragment d'un ouvrage législatif. Mais que penser du Code sacerdotal? Pour l'école de Wellhausen, il a été composé après l'exil et sous l'influence d'Ézéchiel; c'est ce livre qu'Esdras a promulgué, ce qui repousse beaucoup plus loin encore la rédaction définitive du Pentateuque. Pour Klostermann le Code sacerdotal n'a jamais eu d'existence distincte. La position de M. Baudissin est presque intermédiaire. L'existence du Code sacerdotal est prouvée parce que les parties législatives sont jointes à l'histoire et que cette histoire n'est pas une série de compléments empruntés à un autre livre. Mais cette unité n'empêche pas que P ne contienne beaucoup de morceaux très anciens et indépendants. D'abord la loi de Sainteté (H) dans le Lévitique (**17-26**) avec d'autres morceaux isolés. Cette loi visait dans son état primitif le prêtre de service, ce n'est que plus tard qu'on y a ajouté Aaron et ses fils, de sorte que le texte où l'on trouve l'unité absolue d'autel ne s'appliquait qu'à l'autel de Jérusalem, sans allusion aux autres. Du coup la loi de Sainteté serait antérieure au Deutéronome. Et Baudissin pense même, avec l'école de Noeldeke et de Schrader qui paraissait découragée et hors de combat, à en juger par le bruyant succès des ouvrages de Wellhausen, que le Code sacerdotal tout entier est antérieur au Deutéronome, sauf naturellement les Novelles et retouches que l'on peut toujours supposer et quelquefois distinguer. La thèse ainsi posée prévaudra-t-elle? c'est fort douteux si on s'en tient à la question de rédaction, car le temps de l'exil est un temps où l'on systématise, et le Code sacerdotal est éminemment une œuvre systématique. Mais nous ne doutons pas qu'on ne revienne sur cette étrange idée de constituer d'après la prédication d'Ézéchiel un code souvent contraire aux prescriptions d'Ézéchiel. Baudissin prétend avec raison que la proposition vraie c'est qu'Ézéchiel connaissait du moins le code de Sainteté, et qu'il est peu rationnel de conclure de son silence que le sacrifice *pro peccato*, le jour d'expiation et même le souverain sacerdoce n'existaient pas avant lui. Quant au Deutéronome, on dit qu'il est moins développé, moins compliqué... mais cela peut tenir à son but! Il prêche l'unité de sanctuaire et P la suppose admise... (mais admise pour le

temps de Moïse; esquisser un idéal dans le passé peut être une suggestion pour l'avenir. Baudissin prend même l'offensive : le Deutéronome centralise davantage pour la Pâque (Dt. **16**) que P faisait célébrer chacun chez soi (Ex. **12**). La grosse difficulté c'est que le Deutéronome n'a certainement connu ni l'histoire ni la législation de P... P était donc l'œuvre des prêtres de Jérusalem, ils ne l'avaient pas publié et le rôle d'Esdras consista précisément à donner une publicité complète à tout le Pentateuque. Car il était achevé longtemps avant lui. Un rédacteur deutéronomiste avait fermé le Deutéronome en y incluant JE et P auquel on avait peu auparavant uni la loi de Sainteté. Cette conclusion est assurément sujette à de graves objections. Peut-être distinguera-t-on de plus en plus entre la législation de P dans son ensemble, d'origine très ancienne, élaboration très réelle des coutumes du Temple de Jérusalem, et la rédaction propre de P qui fait de cette législation un corps en lui donnant son sens historique et religieux dans le cadre mosaïque. Il faudrait en tout cas conclure avec le comte Baudissin : « *In der culturlosen Zeit des Exils ist in jedem Fall kaum wesentlich mehr als Fixierung und Systematisierung alter Cultursitten anzunehmen* (p. 218); on ne peut guère admettre pour le temps de l'exil, privé de tout culte, que la fixation systématique des anciennes coutumes rituelles, au moins comme élément essentiel », et cette proposition suffirait à ruiner l'hypothèse régnante d'une législation chimérique, entée sur le plan idéal d'Ézéchiel, mais elle permettrait de placer au temps d'Ézéchiel la rédaction du Code sacerdotal. Le Pentateuque tout entier n'en serait pas moins antérieur à la réunion provoquée par Esdras et Néhémie.

La théorie de Baudissin est donc relativement modérée. Il s'est privé d'un secours précieux en faisant abstraction de l'épigraphie. Il est étrange que les noms de Hommel, de Haupt, de Winckler, de Jensen ne figurent même pas dans le registre des noms d'auteurs. Il est permis de croire que désormais la question sera traitée avec une autre envergure ; on peut juger ici des points de discussion intrinsèques à la Bible. Ajoutons que les catholiques sont traités avec égard, ce qu'il faut bien noter quand l'occasion s'en présente, entre autres les travaux de notre collaborateur van Hoonacker.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

Ezra, Nehemia und Esther übersetzt und erklärt von prof. C. Siegfried, dans le *Handkom. zum A. T.* de Nowack; in-8°, 175 pp.; Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1901.

Le nouveau commentaire a suivi de près l'édition critique du texte par Guthe-Batten (cf. *RB.* 1901, p. 623 ss.), qu'il a utilisée pourtant, au moins en partie. Il se recommande de toute l'autorité du prof. Siegfried, et l'importance des livres d'Esdras et de Néhémie, au point de vue de l'histoire religieuse d'Israël, le fera accueillir avec empressement. A coup sûr il ne trompera aucune attente; on y trouvera un examen soigneux du texte, une interprétation philologique précise et sûre, une exposition riche, variée, toujours concise, une traduction fidèle et une critique littéraire méthodique. Il n'est pas besoin d'ajouter que cette critique représente les positions actuelles à peu près les plus avancées de l'exégèse indépendante. L'ouvrage surpasse de beaucoup le commentaire de Bertheau-Ryssel, tenu jusqu'ici pour fondamental; il ne lui enlève cependant pas toute sa valeur, car ce dernier, plus modéré d'ailleurs, fournit directement nombre d'informations utiles pour l'intelligence rapide du texte, et pour lesquelles Siegfried se contente de donner des références bibliographiques.

Le texte est en général plus respecté que dans Guthe et la même nuance de modération est à observer aussi dans la critique des sources. Le compilateur auquel nous devons les deux livres actuels, qui jadis n'en faisaient qu'un dans le canon juif, est le même qui a écrit les Chroniques, apparemment vers la fin de la période perse, au temps d'Alexandre le Grand (p. 15). Il a composé une trame générale pour y insérer, suivant son propre concept historique, des documents d'origine très diverse : 1° un récit de la reconstitution juive et de la restauration de Jérusalem; ce récit, écrit vers 450, aurait été peut-être remanié en partie par le chroniqueur (Esd. **4** 8-23; **5-6** 1-14[a], 15); 2° de longues citations des Mémoires authentiques d'Esdras (**7** 27-28; **8** 1-34; **9** 1-15) et de Néhémie (**1-7** 5; **11** 1, 2; **12** 31-32, 37-40; **13** 4-31), ou des emprunts quelque peu retouchés à ces mêmes Mémoires (Esd. **7** 1-10; **10**; Néh. **11** 3-36); 3° des extraits d'autres sources anciennes écrites ou traditionnelles, tantôt textuellement reproduites (Esd. **2** 1-67; **4** 6-7; Néh. **7** 6-73; **8-10**), tantôt sous une rédaction nouvelle (Esd. **1** 1-4; **2** 68-70), tantôt enfin citées déjà par les Mémoires eux-mêmes (Néh. **12** 1-26). L'œuvre du chroniq., à peine modifiée après la rédaction, comprend Esd. **1** 5-11; **3-4** 5, 24; **6** 14[b], 16-22; **7** 11-26; **8** 35-36; Néh. **12** 27-30, 33-36, 41-47; **13** 1-3. Les grandes lignes de cette analyse paraissent solidement établies, et, à la bien entendre, elle ne heurtera pas de front l'opinion quasi traditionnelle que les livres d'Esd. et des Chron. avaient le même auteur; seulement cet auteur devait être ici Esdras en personne, tandis que là c'est un historien beaucoup plus tardif. Ce n'est pas d'ailleurs que le prestige du grand « scribe » soit en rien diminué, ni qu'il ait perdu, dans l'esquisse de M. Siegfried, l'auréole glorieuse que lui a faite, dès longtemps, la tradition rabbinique, docilement subie jusqu'à nos jours par l'exégèse. Esdras demeure l'instrument principal de la restauration, l'âme de l'organisation politique et religieuse dans la communauté reconstituée après l'exil et le réformateur ardent et austère des abus qui s'y étaient glissés sous de néfastes influences. Il quitte Babylone en 458, la 7e année du règne d'Artaxerxès Ier Longue-main, et muni de pleins pouvoirs royaux il ramène à Jérusalem une seconde caravane d'exilés; il rapporte au Temple tous les vases sacrés, rétablit le culte et pourvoit si bien à l'installation de chacun, dans la ville et aux alentours, qu'il n'y a plus dans la communauté d'autre sujet de préoccupation que de faire cesser le scandale des mariages mixtes. Quatorze ans plus tard, Néhémie arrivant à son tour, en la 20e année du même roi (445-444), coopère à l'œuvre d'Esdras, en provoquant la restauration des remparts de la ville sainte; mais ce travail même s'accomplit sous les ordres du *Sôpher*, qui préside à la solennelle dédicace des constructions.

On voit par là que l'horizon historique du commentaire est à peu près celui de l'*Histoire du peuple juif* de Stade, à laquelle il est fait d'ailleurs des renvois fréquents. Il y a lieu de s'étonner que Siegfried n'ait pas accordé quelque crédit à la brillante théorie de M. le prof. van Hoonacker, qui résout si heureusement des difficultés dont il se montre lui-même très frappé dans son Introduction, bien qu'il glisse trop discrètement ensuite sur l'interprétation des textes. Aussi bien n'est-il pas étrange, au moment où survient Néhémie, après une organisation qu'on suppose complète grâce aux bons offices d'Esdras, de retrouver la communauté dans le plus lamentable état, sans aucun lien national, en butte à toutes les vexations de ses redoutables voisins, Samaritains, Arabes et Ammonites, campée plutôt qu'installée dans la ville démantelée? Le texte tout entier du livre de Néh. ne montre-t-il pas le nouveau venu investi d'un pouvoir prépondérant et le fameux proto-libérateur réduit à un rôle fort effacé? La critique transcendante de Wellhausen ou celle toute subjective de Renan avaient si bien senti la difficulté, que l'une et l'autre ont hasardé de trop précaires solutions;

et ce n'est pas le trait le moins piquant de cette controverse que d'observer le même embarras produit par la même cause dans l'exégèse traditionnelle (cf. *RB.* 1901, p. 192, note 6 et 1896, p. 646).

Il semble que ce soit le fait de l'exégèse hypercritique, qui se targue d'une liberté si absolue, de faillir parfois à l'application de la méthode critique, pour ne pas en affronter les résultats quand ils dérangeraient des systèmes préconçus : Esdras doit être le vrai fondateur de la théocratie, le créateur de la *thorah* : il faut donc qu'Esdras ait été le coryphée de la restauration postexilienne. On mettra sans doute au compte de ce défaut d'indépendance le jugement sommaire de Siegf. sur le système de van Hoonacker. Il n'a visiblement pas cherché à en pénétrer la valeur, sinon il ne le qualifierait point de « critique radicale » tendant à supprimer les difficultés intrinsèques du livre; surtout il n'affirmerait pas que « la critique de van Hoon. a été poussée plus avant (*weiter fortgeführt*) par W. H. Kosters » (p. 12 s.), puisqu'on sait que la théorie hypercritique du prof. de Leyde n'a rien de commun avec celle du savant maître catholique de Louvain, à qui elle emprunte seulement son point de départ : l'antériorité de Néh. sur Esdras. Le point de vue historique où s'est placé Siegfried influe naturellement sur sa critique littéraire. Qu'il y ait des rapports étroits entre les Chroniques et Esdr., c'est hors de doute. Mais la période d'activité du *scriba velox* remontant à 458, celle de Néhémie à 444, plus d'un siècle sépare la rédaction des *Mémoires* personnels des deux héros de la rédaction définitive des livres mis sous leur nom par l'auteur des Chroniques. C'est donc au chroniqueur écrivant vers 330 (p. 15), qu'incombe la tâche de combler par ses informations privées les lacunes des Mémoires. Dans l'exégèse catholique nouvelle au contraire, la position est toute autre. En adoptant surtout la modification chronologique introduite par le P. Lagrange dans le système de M. van Hoonacker, et qui consiste à placer sous Artaxerxès II (405-358) et Artaxerxès III (358-337) les faits que celui-ci assigne aux règnes d'Artaxerxès Ier et II (cf. *R.B.* 1894, p. 582 ss.), l'intervalle n'est plus que d'une vingtaine d'années : de 351 à 330 environ. Dès lors l'aphorisme de Wellhausen, que « le texte courant, dans son dernier état, relève du chroniq. » (cité par Sieg. p. 115) perd une partie notable de sa valeur. D'autre part, il n'est pas sans exagération de traiter le livre de Néh. tout comme celui d'Esdras; le caractère de compilation qui éclate dans celui-ci est loin d'être aussi accentué dans celui-là : le contenu n'est autre, dans Néh., que le récit de l'activité personnelle du grand libérateur; la plus grande partie des listes ou des documents relatifs aux événements antérieurs, avait pu être mise en œuvre déjà dans ses propres Mémoires et l'ensemble marqué ainsi d'un cachet d'unité que n'ont point fait disparaître les retouches du rédacteur final.

A ces réserves générales pourraient se joindre aussi quelques remarques sur le détail du commentaire; mais en vérité il y faut regarder avec attention pour prendre en défaut la philologie ou la critique textuelle du savant professeur. Encore serait-il peu équitable de relever ici où là quelque vétille, puisque Siegf., empêché par une maladie prolongée, n'a pu mettre la dernière main à son ouvrage, dont la revision a été faite par le prof. B. Baentsch (1). Les détails topographiques, dans Néh., laisseraient plus à désirer. En ce qui concerne par exemple la restauration des murailles,

(1) Par là s'expliquent sans doute de légères inconséquences, par exemple entre l'Introduction, p. 8, § 7, et le commentaire sur Néh. 12 31 s. pour le classement des sources. Quant aux coquilles typographiques, telles que accusatissime p. 14, § 4 A, pour accuratissime —, ויבני pour ויבנו p. 79 sur Néh. 3 1 —, יריחום pour בריחים p. 80 sur Néh. 3 3, etc., elles sont impossibles à éviter complètement, même dans des ouvrages d'une exécution aussi soignée que ceux de la collection du *Handkom.* de Nowack.

le commentaire manque d'exactitude et de précision ; malgré les constantes références à la carte de Stade (*Gesch.*, vol. II), un diagramme de localisation eût éclairci très avantageusement les explications. Mais les qualités de tout premier ordre qui font le mérite de cette nouvelle étude des livres d'Esd. et Néh. suffisent et au delà pour en compenser les imperfections et les lacunes.

A ceux qui cherchent dans le livre d'Esther le récit authentique de faits réalisés à la lettre, depuis le festin pantagruélique de 180 jours par où s'ouvre le livre, jusqu'à la pieuse tuerie des sujets du roi de Perse sur laquelle il se ferme, Siegfried oppose dans son introduction l'énumération écrasante des impossibilités d'une telle histoire. A son gré Esther ne peut être qu'un long roman parénétique. Il a été composé longtemps après la période persane, probablement sous le coup de la dure oppression d'Antiochus Épiphane (vers 165) ou au lendemain de la victoire macchabéenne sur Nicanor (en 161), pour relever les espérances du peuple, en marquant bien le triomphe final du judaïsme sur tout ce qui tente de s'opposer à lui. Le livre reflète toutes les notes caractéristiques juives : « séparatisme national, ou fanatisme, haine contre les Gentils parmi lesquels on vit » (p. 141) ; il porte l'empreinte d'une époque troublée, où l'on a plus souci de tirer vengeance de l'ennemi que de hautes considérations religieuses. A telles enseignes, que la pensée religieuse ferait même totalement défaut dans Esther. Il n'y a pas place une seule fois en tout le livre pour le nom divin et rien n'évoque nulle part la pensée de Dieu. Quand il est question de s'affliger par le cilice et le jeûne et de prier avec des lamentations, ces détails sont l'écho des traditions primitives de la religion nationale : le culte des ancêtres, que rien ne distinguait à l'origine du culte des mânes chez les païens. Il n'est pas besoin que Dieu intervienne puisqu'il suffit à une jeune Juive de ses attraits pour assurer le plein triomphe de sa race. Toute la pièce est faite des éléments plus ou moins modifiés d'un mythe sidéral babylonien déformé déjà dans la légende persane : Esther dérive d'Ištar et Mardochée de Marduk ; le reste à l'avenant (p. 134 ss.). La fiction à tendance idolâtrique telle que l'imagine Siegfried n'est pas moins gratuite et difficile à justifier que l'histoire strictement objective. Sans parler de ce qu'il y a de hasardé et de contestable dans la théorie de Schwally, à qui Siegf. emprunte une partie de ses vues sur les origines de la religion d'Israël et les rites du culte des mânes, il est contraire à l'esprit même du judaïsme, à l'époque assignée pour la composition du livre d'Esther dans le système en question, de prétendre y trouver des ressouvenances païennes à l'exclusion de toute idée théocratique. Voit-on bien un auteur contemporain des Macchabées, écrivant un récit qui vise à projeter de plusieurs siècles dans le passé l'origine de la solennité des *Purim*, et à qui toute notion de Dieu serait étrangère ? Que le nom divin ne soit proféré nulle part, dans le texte hébreu, c'est un fait dont il faudra essayer de déterminer la cause ; que le livre soit de composition tardive, c'est un autre fait, surtout s'il s'agit de la rédaction massorétique actuelle, si profondément divergente des Versions, et en particulier de la double recension des LXX. Mais l'exégèse catholique, telle que la concevait par exemple Scholz, qui tient Esther pour une composition allégorique destinée à marquer « le combat renouvelé du mal... et sa défaite... par Esther » (*RB.* 1898, p. 380), demeure à la fois plus critique et plus féconde que celle de Siegfried.

Au reste le commentaire offre les mêmes qualités louées déjà dans celui d'Esdras et de Néh., et pas n'est besoin de partager toutes les vues exégétiques du savant professeur pour étudier son ouvrage avec plaisir et profit.

Jérusalem. Fr. H. Vincent.

Études sur les Évangiles, par le Père V. Rose, O. P., professeur à l'Université de Fribourg. Paris, H. Welter, libraire-éditeur, 4, rue Bernard-Palissy, 1902 (in-8°, 336 pages).

Dans son numéro de janvier, la *Revue* signalait à ses lecteurs le récent ouvrage de l'un de ses plus fidèles collaborateurs. Elle doit, à l'honneur de l'apologétique française, de préciser ici ses remarques et de mettre en une meilleure lumière toutes les qualités de ces Études sur les Évangiles. Nous avons parlé d'apologétique, c'est bien en effet à ce genre littéraire que veut s'en tenir le Père Rose; « le livre est né d'une occasion. Un jeune Français qui, pendant un séjour en Allemagne, s'était initié à la critique du Nouveau Testament, nous demandait, il y a deux ans, s'il était permis à un exégète catholique, de dégager des seuls Évangiles synoptiques les éléments essentiels de la doctrine de Jésus, et si les principales positions défendues jusqu'ici par l'Orthodoxie n'étaient pas sérieusement menacées... L'occasion de ce livre en explique la méthode et le dessein; elle en sera, au besoin, la justification » (Avant-propos). Il ne faudra donc point chercher dans ces pages ce que l'auteur n'a pas voulu y mettre : une bibliographie étendue, des citations nombreuses, des discussions approfondies de textes, tout cet appareil scientifique enfin, qui caractérise un commentaire exégétique ou une introduction biblique. On suppose que le lecteur est, comme ce jeune Français à qui le Père Rose dédie son livre, initié, au moins en partie, aux méthodes scripturaires actuelles, que leur terminologie lui est familière et qu'il pourra aisément prendre part aux discussions soulevées par les grands problèmes dont il va revoir les conclusions.

Mais si ce livre n'est ni un commentaire, ni une introduction, ni un manuel de théologie du Nouveau Testament, il n'est point non plus ce que sont trop souvent les essais d'apologétique : un recueil plus ou moins éloquent de lieux communs qu'une respectable antiquité ne parvient pas à rendre redoutables. Le savant professeur de l'Université de Fribourg connaît les exigences de nos contemporains qui, « historiens et critiques, veulent prendre contact avec le Christ de l'histoire » et, comme il veut « éclairer leurs recherches et dégager cette pierre d'angle, sur laquelle pendant dix-huit siècles on a construit », leurs exigences conditionneront sa démonstration évangélique qui se basera exclusivement sur la méthode positiviste. — Renan disait dans son Introduction à la 13e édition de sa Vie de Jésus : « Il est une chose qu'un théologien ne saurait jamais être, je veux dire historien. L'histoire est essentiellement désintéressée... Le théologien a un intérêt, c'est son dogme ». — Enfin! l'Évangile allait donc être étudié par la raison pure, dégagée de toute influence sentimentaliste d'éducation, de sectes et de partis. On sait comment cet alléchant programme fut réalisé par Renan lui-même, et la manière dont la critique indépendante continue de l'entendre. Puisque le Père Rose brisait lui-même les cadres d'une impassible discussion scientifique et redisait avec éloquence l'émotion douloureuse de cette Humanité qui ne peut arriver à se désintéresser du Christ, nous aurions aimé qu'il fît ressortir davantage ces contradictions du positivisme exégétique, qui semble parfois ne rejeter la théologie et la philosophie chrétienne que pour se moquer plus impertinemment des faits. Si le théologien catholique n'a pas toujours, dans ses recherches, donné aux faits historiques toute l'importance que ceux-ci méritent, si les charmes de la métaphysique l'ont trop souvent emporté, par delà notre humble atmosphère, dans la région éthérée des hypothèses et des constructions *a priori*, l'exégète protestant ou rationaliste peut-il se flatter de n'avoir jamais versé dans le parti pris? Il dédaigne notre théologie et notre philosophie,

mais n'a-t-il pas remplacé nos idoles par une autre philosophie plus ou moins discutable, par des conceptions historiques plus ou moins étranges, ou même tout simplement par des préjugés confessionnels? par des rancunes de voisins jaloux? Dès lors, quelle meilleure manière de désarmer l'adversaire, que de le surprendre en flagrant délit, je ne dirai pas d'imposture, mais, ce qui l'étonnera davantage, de métaphysique, de contre-positivisme, d'ignorance scientifique? Le positivisme qui prétendait avoir inauguré la troisième phase intellectuelle du monde, ne serait-il pas revenu, par un détour, à ces antiques périodes où la théologie et la métaphysique assombrissaient la terre et rétrécissaient les cerveaux?

On n'a qu'à lire cette première étude du P. Rose sur le Tétramorphe pour être édifié sur le prétendu positivisme de l'exégèse indépendante : les textes clairs sont habilement rejetés dans l'ombre, les faits insignifiants sont soumis à un énorme grossissement, l'état mental des individus ou des groupes reconstitué d'une manière fantaisiste, et voici le roman historique achevé, il n'y a plus qu'à l'opposer aux pauvres traditionalistes. Disons de suite que ces déplorables procédés ne sont pas toujours appliqués et que la critique indépendante a fait de meilleure besogne, quand elle voulait sincèrement n'être que positiviste. Elle a apporté au trésor commun de l'humanité des appoints précieux qui doivent lui concilier le respect et la reconnaissance de tous les partis. Dans ces études le Père Rose a su, avec un rare bonheur, discerner le mérite relatif des acquisitions scientifiques du criticisme et son livre apprendra peut-être à quelques-uns comment un art habile et sage peut utiliser, dans la défense des droits de la Vérité, toutes ces lumières rayonnant d'un foyer allumé au delà de nos frontières. Telle ou telle de ces études évangéliques, celle par exemple sur le Royaume de Dieu, où l'auteur a fait converger vers le Christ toutes les lumières de l'érudition moderne, révéleront sans doute à plusieurs parmi nous un Messie bien différent de celui qu'ils avaient entrevu; en se précisant au sein de son siècle, l'Homme-Dieu ressort en plus haut relief sur le fond qui l'entoure et l'on comprend mieux tout ce qu'il fut et combien son œuvre messianique recèle d'énergies et de clartés. Le retour à Lui, après les longues et pénibles années de doutes et d'abandon, s'impose à l'âme comme un impératif catégorique, et la démonstration évangélique est achevée. Une conclusion se dégage du livre du Père Rose et c'est celle qu'il a si consciencieusement essayé de rejoindre : les principales positions de l'Orthodoxie sont encore tenables. Il n'y a pas, comme Comte le voulait, trois âges du monde; il n'y en a qu'un, c'est l'âge idéal que peut-être notre siècle commence de réaliser : celui où la théologie, la métaphysique et le positivisme, entendu en son bon sens, se prêtent un mutuel appui et n'ont qu'une passion : la passion de la vérité. Ce livre a été jugé « utile et opportun » par les examinateurs de l'ordre de Saint-Dominique, nous voudrions que ces deux mots dépouillés de tout sens conventionnel et administratif restassent la véritable louange de l'ouvrage que nous venons de signaler aux lecteurs de la *Revue*. Puisque les conclusions du criticisme commencent à se répandre dans le grand public à l'attention de ceux-là mêmes qui ne s'y étaient point tout d'abord intéressés, nous désirons que le livre du P. Rose soit, non pas une réponse absolue et définitive à toutes les attaques de l'exégèse indépendante, mais le modèle excellent d'une apologétique efficace, fondée à la fois sur une théologie intègre et courtoise, sur une philosophie limpide et sensée, et sur une exégèse sincère et conciliante. Nous voudrions aussi que ces études évangéliques si orthodoxes apprissent aux étudiants de nos séminaires à rattacher aux Écritures les grandes lignes de la foi catholique. Puisque la théologie est le rempart humain de la Foi et que cette Foi est attaquée sur le terrain des faits historiques, il ne faut pas hésiter à pour-

suivre l'adversaire dans ces retranchements d'où la métaphysique toute seule ne peut le débusquer. Nous voudrions enfin que les prédicateurs découvrissent dans l'ouvrage « si prédicable » du Père Rose la manière d'expliquer solidement au peuple chrétien la parole de Dieu. On ne fera jamais mieux que de parler du Christ, mais comment parler de lui, si sa personne et ses œuvres restent comme voilées pour nous dans les lointains de l'histoire? Plusieurs apprendront dans ces pages comment l'on peut utiliser pour le plus grand bien des âmes tous ces commentaires exégétiques qui ne paraissent remplis que de curiosités érudites et où les savants semblent d'abord n'avoir travaillé que pour eux-mêmes.

Nous avons conscience du caractère « pragmatique » de ces quelques remarques; aussi bien ne voulions-nous faire autre chose que de signaler à tous ceux qui lisent ce Bulletin dans un but éminemment pratique, ces Études sur les Évangiles dont l'Auteur a si largement fait profiter les lecteurs de la *Revue*.

Jérusalem.

Fr. P. Magnien.

The Ministry of Grace, *Studies in early Church history with reference to present problems,* by John Wordsworth, bishop of Salisbury, in-8°, xxiv-486 pp.; London, Longmans, 1901. — Prix : sh. 12, 6.

Si l'auteur ne le déclarait pas dans sa préface, on ne se douterait pas que ce livre se compose, en majeure partie, de mandements épiscopaux revus et complétés, tant il est méthodique et cohérent. D'un simple coup d'œil jeté sur la table des matières, nous constatons qu'il ne s'agit de rien moins que des origines de la hiérarchie ecclésiastique et du culte chrétien. C'est, sous une forme un peu moins didactique, le digne pendant de l'ouvrage que l'abbé Duchesne a consacré aux *Origines du culte chrétien,* ouvrage dont l'évêque de Salisbury se reconnaît humblement tributaire. Nous devons renoncer à donner une analyse complète du contenu. Nous nous bornerons à signaler les principales questions : développement de la hiérarchie, célibat ecclésiastique, organisation du culte.

On a beaucoup écrit sur les origines de l'épiscopat; et cependant on ne lira pas sans profit le chapitre que M. Wordsworth consacre à cette question. Tout le monde admet que les termes πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος furent d'abord employés indistinctement pour désigner des personnes appartenant à une seule et même catégorie; le passage des Actes xx, 17-28 est décisif à cet égard. La lettre à Tite, i, 5-7, fournit un exemple de cette terminologie. Que faut-il entendre par « épiscope » ou « presbytre »? Si l'on s'en tient à la définition étymologique, le premier de ces termes est plus significatif que l'autre. Cependant, il ne nous renseigne que d'une façon fort vague sur la nature de la dignité ou de la charge à laquelle il correspond. En quoi consistait le rôle de « surveillant » dans les communautés de la primitive Église? Hatch a fait observer que, dans les sociétés civiles de l'antiquité, le mot ἐπίσκοπος correspondait à la charge de trésorier. Il n'y a pas de raisons de croire qu'il ait revêtu une acception différente dans les associations des premiers chrétiens. Est-ce à dire, comme le prétend Hatch, que le rôle de l'épiscope fût borné à celui d'économe ou de dispensateur des biens temporels? Bien au contraire, remarque avec raison M. W., c'est parce qu'il était avant tout chef spirituel de la société chrétienne, que l'épiscope était dépositaire des biens communs. La lettre à Tite (i, 5-9) nous fait connaître son vrai caractère et la nature de ses fonctions. Synonymes à l'origine, les titres d'épiscope et de presbytre se sont différenciés dans la suite, de manière à désigner deux degrés bien distincts de la hiérarchie ecclésiastique. Cette évolution est

un des points les plus obscurs des origines chrétiennes. Car il ne s'agit pas d'une question purement nominale ; il s'agit de savoir comment a pris naissance l'épiscopat monarchique. M. W. rappelle les données historiques dont on dispose pour la solution de ce difficile problème. Ces données ne sont pas les mêmes pour l'Occident que pour l'Orient. Tandis que, pour les églises de Jérusalem, d'Éphèse et d'Antioche, on peut retrouver des traces plus ou moins nettes de l'épiscopat unitaire jusqu'aux temps apostoliques, pour les églises de Rome et d'Alexandrie, il faut arriver à la fin du second siècle ou au début du troisième pour trouver l'autorité supérieure personnifiée en un seul chef. L'auteur rappelle les canons d'Hippolyte, d'après lesquels l'évêque ne se distingue des prêtres que par la dignité de la préséance et le privilège de faire les ordinations (1). Il insiste sur les ordinations *per saltum*. Éleuthère, étant simple diacre, fut directement ordonné évêque de Rome, sans passer par le presbytérat. Tout cela, aux yeux de notre auteur, prouve « avec évidence » qu'aux dernières années du second siècle, la distinction entre prêtres et évêques n'était pas encore nettement déterminée dans l'Église romaine. Il en était de même à Alexandrie. C'est seulement au cours du troisième siècle que la suprématie de l'évêque s'affirma. En Orient, au contraire, dans les églises de Palestine, de Syrie et d'Asie, l'épiscopat monarchique est une institution traditionnelle qui remonte à l'âge apostolique. Du reste cette différence d'organisation hiérarchique entre l'Orient et l'Occident n'a rien qui porte atteinte à la constitution intrinsèque de l'Église, puisqu'il n'y a pas de distinction essentielle entre le presbytérat et l'épiscopat.

Il nous semble que le savant évêque de Salisbury traite la question d'une manière un peu trop mécanique. Sa méthode consiste à scinder le problème et à considérer l'Orient et l'Occident comme deux mondes étrangers l'un à l'autre à tel point qu'une institution aussi capitale que celle de l'épiscopat monarchique est un principe constitutionnel dans l'organisation des églises orientales, tandis qu'elle est un élément adventice dans les églises occidentales. M. W. ne fait pas assez de cas de la venue de saint Pierre à Rome et de l'attitude prise par le pape Victor dans la question pascale. Tout porte à croire que le prince des apôtres dut être pour l'église de Rome ce que furent Jacques et Jean, l'un pour l'église de Jérusalem, l'autre pour celle d'Éphèse. En tout cas, la conduite du pape Victor et l'intervention d'Irénée prouvent manifestement que, vers la fin du second siècle, en Occident comme en Orient, l'autorité épiscopale était exercée à titre personnel. Il est néanmoins curieux de constater qu'à Rome, à mesure que l'épiscopat unitaire s'accentue, le rôle des prêtres s'amoindrit. Les diacres, au contraire, tout en restant au troisième rang de la hiérarchie, acquièrent une importance supérieure à celle des prêtres. Placés entre l'évêque, détenteur du pouvoir spirituel, et les diacres, administrateurs des biens temporels, les prêtres furent réduits à une sorte de conseil épiscopal sans influence directe sur la direction de la communauté. Mais cet état de choses ne justifie pas l'opinion de notre auteur, lorsqu'il dit que le pouvoir de l'évêque entouré de ses prêtres, était analogue à celui d'un monarque constitutionnel (p. 173). Nous voyons quelles relations existent de nos jours soit entre un roi constitutionnel et les parlements, soit entre un évêque et son chapitre. L'analogie, certes, est très réelle, mais dans un sens précisément contraire à celui que suppose M. W. : le roi constitutionnel a dans le gouvernement de l'État

(1) Ces canons (30-32) sont ainsi conçus : « Si autem ordinatur presbyter, omnia cum eo similiter agantur ac cum episcopo, ni quod cathedræ non insideat. Etiam eadem oratio super eo oretur tota ut super episcopo, cum sola exceptione nominis episcopatus. Episcopus in omnibus rebus æquiparetur presbytero, excepto nomine cathedræ et ordinatione, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur. »

une part analogue à celle des chanoines dans l'administration du diocèse. Il est probable qu'il n'en était pas autrement dans l'antiquité chrétienne.

Nous ne voudrions pas reprocher à M. Wordsworth de fermer volontairement les yeux à la vérité historique. Il est néanmoins une question sur laquelle il nous est impossible de ne pas reconnaître l'esprit de système et le parti pris du théologien anglican. C'est à propos de la suprématie de l'évêque de Rome. Deux textes fort courts, l'un de saint Jérôme dans l'épître *ad Evangelum*, l'autre de saint Augustin dans l'épître *ad Madaurenses*, lui suffisent pour affirmer qu'à la fin du quatrième siècle, on ne reconnaissait à aucun évêque des prérogatives spéciales par rapport aux autres membres de l'épiscopat (p. 150 s.). L'auteur montre plus de tact et d'impartialité à propos d'un point plus délicat, le célibat ecclésiastique.

M. W. fait l'historique de la question avec une abondance de renseignements et une précision remarquables. Il met parfaitement en relief l'importance décisive du concile d'Elvire (306) pour la discipline occidentale et du concile *In Trullo* (692) pour la discipline orientale. Sa thèse, au point de vue simplement historique, est celle que soutiennent tous les auteurs impartiaux, notamment M. Duchesne (1). Elle n'est sérieusement discutable que sur quelques points de détail. Ainsi, tout le monde ne sera pas disposé à admettre que la continence chrétienne se rattache aux doctrines des Esséniens et, par elles, au mysticisme persan, qui considère comme intrinsèquement mauvais les êtres matériels et la génération charnelle. D'un autre côté, plus d'un critique prendra parti pour saint Augustin se basant sur le récit de la chute originelle (Gen. III) pour exhorter les fidèles à la continence. Le récit biblique offre un ensemble de détails qui invitent à considérer la multiplication par l'enfantement comme une punition et une conséquence funeste du premier péché. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'un évêque anglican se montre favorable au célibat du clergé. Cependant, il ressort de l'étude de M. W. que le célibat constitue un état plus parfait. Que, pour vivre dans cet état, il faille une vocation tout à fait spéciale, personne n'y contredira. C'est à chacun à s'examiner à ce point de vue. Quant à la convenance d'ériger le célibat ecclésiastique en règle universelle et absolue, c'est à l'autorité compétente qu'il appartient d'en juger. M. W. présume que l'Église romaine sera amenée sous peu à modifier sur ce point sa discipline. Il nous importe davantage de connaître l'attitude qu'elle a prise jusqu'ici chaque fois que la question lui a été posée. Le célibat ecclésiastique, chez elle, est profondément enraciné; on peut dire que, sans faire partie de sa constitution essentielle, il est un de ses traits les plus caractéristiques.

Après avoir consacré tout un chapitre au rôle des femmes dans le ministère sacré, l'auteur passe à l'organisation du culte. Il étudie les fonctions liturgiques selon l'ordre naturel de leur répartition, dans le jour, la semaine et l'année. L'Église étant issue du Judaïsme, il n'est pas étonnant que le service divin des premières communautés chrétiennes ait été calqué sur celui de la Synagogue. Ce phénomène est surtout frappant pour l'office quotidien. Le livre des Actes nous montre l'église de Jérusalem encore attachée au Judaïsme et les apôtres Pierre et Jean se rendant au temple à l'heure de la prière (Act. Ap. III, 1; comp. X, 9). Cependant les chrétiens eurent de

(1) « L'obligation de l'office, comme celle du célibat, est un legs de l'ascétisme du clergé. On peut même dire que, sur ces deux points, il s'est produit une sorte de contrat tacite. La popularité des parfaits, des continents, des hommes de Dieu, comme on disait, était et se maintint si grande, qu'elle aurait pu mettre en question les titres du clergé à la direction des communautés chrétiennes si, sur les points principaux, le clergé ne s'était empressé d'adopter le programme des moines, s'il ne s'était pas arrêté d'une façon nette et apparente dans la voie du relâchement général. » *Les Origines du culte chrétien*, II, p. 136.

très bonne heure leurs réunions particulières concurremment avec l'office du temple (Act. Ap. II, 46). Ce service quotidien, qu'ils pratiquaient « chez eux », comportait la célébration de l'eucharistie, une prière matinale et un repas pris en commun vers le milieu du jour. On ne se bornait pas à chanter des psaumes; autant que nous pouvons en juger par les documents les plus anciens, on s'attachait à répéter les paroles mémorables du Sauveur. Ainsi, tout en étant moulé sur le culte juif, le culte chrétien recevait un élément spécifique, qui devait le différencier radicalement. La célébration de l'eucharistie revêtait un caractère particulièrement solennel dans la nuit du samedi au dimanche, pendant laquelle on commémorait la résurrection du Sauveur. C'était le moment, paraît-il, où Jésus ressuscité devait revenir au milieu de ses disciples. Cette perspective excitait une grande anxiété. De là cette formule qui faisait partie de la liturgie eucharistique et que les chrétiens répétaient entre eux, pour s'exhorter, se saluer ou se reconnaître : *Maranatha,* « Le Seigneur vient » (I Cor. XVI, 22; Did. X, 4), ὁ κύριος ἔγγυς (Phil. IV, 5). Cela dura jusqu'à la ruine de Jérusalem. Mais, les chrétiens une fois dispersés dans l'empire, on ne tarda pas à substituer le jour civil romain au jour liturgique juif, et le service liturgique hebdomadaire qui se célébrait d'abord dans la nuit du samedi passa au matin du jour suivant. La célèbre lettre de Pline témoigne de ce changement. A la liturgie hebdomadaire se rattache la pratique du jeûne qui, chez les Juifs, était fixée au lundi et au jeudi et que les chrétiens transportèrent au mercredi et au vendredi. Il nous est impossible de suivre M. Wordsworth dans les deux chapitres où il expose les origines de l'année liturgique, l'établissement des fêtes et la fixation du calendrier. Nous ne pouvons que recommander la lecture de cette étude à la fois scientifique, intéressante et édifiante.

M. Wordsworth a parcouru la Palestine et nous sommes persuadé que cette circonstance ne pourra qu'ajouter de l'autorité à son œuvre. Il regrette que l'église anglicane n'exerce pas à Jérusalem une influence égale à celle des autres confessions et rappelle, en passant, les avantages d'un séjour en Palestine : « Jérôme à Bethléhem est plus puissant que Jérôme à Rome » (p. 107). Tout homme qui, engagé dans le mouvement de la science religieuse, a eu le bonheur de résider quelque temps en Terre Sainte, comprendra aisément tout ce que cette phrase veut dire.

Jérusalem.

P. Th. Calmes.

BULLETIN

Travaux français. — *La mévente des vins sous le haut-empire romain* (1). Parmi les fléaux dont l'Apocalypse de saint Jean menace les hommes se trouve l'annonce d'une famine : « Je regardai et vis un cheval noir et celui qui était assis sur le cheval (2) avait dans sa main une balance. Et j'entendis comme une voix au milieu des quatre animaux qui disait : Le chœnix de froment à un denier, et trois litres d'orge pour un denier; mais ne fais pas de mal à l'huile et au vin » (6 5 s.). M. Salomon Reinach a vu là très ingénieusement une allusion à la mévente des vins, causée par une surproduction qui amena Domitien à porter un édit sévère : « Que personne ne plante de nouvelles vignes en Italie; que, dans les provinces, on en détruise la moitié ou davantage ». On se proposait de favoriser par là même la culture des céréales et d'obvier ainsi à la cherté du blé, ce que Stace, interprété par M. Reinach, disait en un langage précis qu'on n'avait pas encore compris :

Qui castae Cereri diu negata
Reddit jugera sobriasque terras.

L'auteur conclut : « Si maintenant nous essayons de préciser, au moyen des écrivains profanes, le moment où le passage cité du VIe chapitre de l'*Apocalypse* devait être compris de tous ses lecteurs, nous sommes amenés à le chercher dans un espace de temps fort restreint, entre l'an 90 et 93 après Jésus-Christ, sous le règne de l'empereur Domitien ». Et cela est très conforme à la tradition. Quelqu'un objectera peut-être que l'édit de Domitien a dû précisément avoir pour résultat la destruction des vignobles..... mais l'édit ne fut pas appliqué, surtout en Asie. Tout l'article est fort curieux.

Le même savant a donné dans la *Chronique des Arts* (1901) une vue rapide de *la Crète avant l'histoire*. Il s'agit surtout des découvertes de M. Evans au palais de Cnosse, et entre autres merveilles, des archives royales. Un passage surtout intéressera vivement les biblistes : « On peut fixer approximativement la date vers laquelle cette écriture crétoise, inégalement répandue dans la Méditerranée occidentale à l'époque mycénienne, fut introduite en Syrie pour y subir la transformation dont l'alphabet phénicien est le résultat. Aux environs de l'an 1500, l'écriture usitée en Syrie est celle des cunéiformes assyriens; c'est ce que démontrent les tablettes découvertes en 1888 dans la Basse-Égypte, à Tell-el-Amarna, tablettes contenant des correspondances entre les rois d'Égypte et les petits princes de Syrie. Cinq cents ans plus tard, l'existence de l'alphabet phénicien commence à être avérée. Donc, c'est entre 1500 et 1000 que des tribus crétoises ont dû prendre pied en Syrie. Or, les témoignages historiques confirment cette induction. Dans la Bible, la Crète s'appelle *Kaftor* et les Philistins que les Israélites trouvèrent en Palestine sont originaires de cette île; un culte de *Zeus né en Crète* subsista, jusqu'à la fin du paganisme, à Gaza, en Philistide; le nom de la rivière de Palestine, le Jourdain, se retrouve en Crète. Ce sont donc, suivant toute apparence, des Crétois, pressés par l'avant-garde de l'invasion dorienne,

(1) *Revue archéologique*, t. XXXIX, p. 350 ss.

(2) Dans la *Revue archéologique*, p. 351. « Je vis un cheval noir, et celui qui le portait..... » la coquille est assez piquante.

qui introduisirent sur la côte syrienne, vers l'an 1200 avant Jésus-Christ, le système d'écriture qui donna naissance à l'alphabet phénicien..... Des auteurs crétois, dont Diodore de Sicile nous a conservé le témoignage, niaient que les Phéniciens eussent créé l'alphabet grec archaïque et soutenaient qu'ils s'étaient contentés de modifier un système d'écriture inventé en Crète par les Muses, filles de Jupiter (1). C'est exactement — aux Muses et à Jupiter près — le système auquel revient aujourd'hui l'érudition, à la suite des brillantes découvertes de M. Evans. » — Les choses ne sont point tout à fait aussi avancées, et il est difficile de tirer des trente-quatre signes relevés par M. Evans les caractères araméo-phéniciens. Les sémitisants ne tarderont pas sans doute à traiter la question lorsque M. Evans aura donné le résultat définitif de ses fouilles.

Une inscription grecque chrétienne vient de nous fournir pour le Ps. **14** (hébr. **15**) le plus ancien texte des LXX actuellement connu. Trouvée au village de *Karavas* en Chypre, elle fut publiée par M. Perdrizet au *Bull. de Corresp. hellén.* de 1896. Elle est entrée depuis dans les collections du Louvre, et M. Michon en donne une transcription dans le *Bull. de la Soc. nation. des Antiq.*, 1901, p. 185 ss., en la faisant suivre d'intéressantes observations critiques. L'inscr. contient le Ps. en entier, moins les trois derniers mots emportés par une cassure. Sans tenir compte de l'orthographe courante ι pour ει, elle présente avec le texte de **B** les trois variantes suivantes :

1° lig. 2 : ἡ τίς καταπαύσει ἐν ὄρι ἁγίῳ σου. — B v. 1ᵇ : καὶ τίς κατασκηνώσει ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ σου;

2° lig. 6 : καὶ οὐκ ἐποίησεν... — B v. 3ᵇ : οὐδὲ ἐποίησεν;

3° lig. 9 : φοβουμένους τὸν Κύριον... — B v. 4ᵇ : om. τόν.

D'après l'*apparatus* de Swete, ἡ est appuyé par ℵ^c.a AR (psaut. gréco-lat. de Vérone) **U** (fragm. papyr. Lond.); καταπαύσει ne se retrouve que dans U; ὄρει ἁγίῳ dans ℵ^c.a R; καὶ οὐκ dans R et équivalemment dans ℵ^c.a; l'addition de l'art. avant Κύριον dans RU. On remarquera surtout les affinités de l'inscr. avec U, dont la date, fort controversée, devait se placer, au gré de Tischendorf et de Lagarde (voy. l'Introd. au vol. II de Swete, p. XIII), entre le IVᵉ et le Vᵉ siècles. Or les éditeurs de l'inscr. de Karavas sont d'avis que les caractères paléographiques ne permettent pas de la faire descendre plus bas que le IVᵉ siècle, et Perdrizet inclinerait même vers une date antérieure.

La délégation française en Perse a publié un troisième volume de *Mémoires* (2). Le P. Scheil, qui a donné un premier volume de textes élamites-sémitiques (*RB.* 1901, p. 66 ss.), aborde maintenant les documents élamites-anzanites. Le choix de ce terme lui a été suggéré par le protocole des rois d'Élam, dont les principaux prennent le titre de rois Anzan-Suse. Les documents sémitiques semblent se rapporter à Suse « qui fut précisément par ses origines une ville de Sémites dans une région où prédomina sans doute toujours le génie sémitique » (p. VIII). Restait pour les documents non sémitiques le nom d'Anzan. Mais ici tout était à faire, car les fouilles de Suse ont livré le premier stock important de textes anzanites, et les travaux de MM. Oppert et Weissbach n'avaient qu'effleuré le sujet. En l'absence de toute inscription bilingue qui pût livrer le secret d'une langue inconnue, le P. Scheil s'est appuyé sur quatre facteurs dont il indique la portée : « 1° La

(1) *Diodore*, V, 74.

(2) *Mémoires* publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général, t. III. *Textes élamites-anzanites*, première série, accompagnée de 33 planches hors texte, par V. Scheil, O. P. Paris, Leroux, 1901. 4° de VIII-146 pp.

conjecture basée sur la nature et le but de l'objet qui porte le texte, puis sur les lois universelles de la pensée humaine dans son procédé explicatif... 2° L'analogie avec l'ensemble du système d'écriture cunéiforme où, quelle que soit la langue exprimée, on trouve un fonds commun d'idéogrammes intelligibles au premier coup d'œil. 3° L'analogie avec les textes néo-anzanites de l'époque achéménide, textes dissemblables toutefois des nôtres par leur contenu spécifique, par le caractère linguistique modifié à la suite d'une évolution séculaire, et enfin assez monotones de formules. 4° La présence certaine de termes sémitiques empruntés. La compénétration de deux races historiquement prouvée autorise *a priori* la supposition que l'une a emprunté à l'autre, la plus jeune et moins formée à la plus ancienne et plus cultivée, des concepts et des mots, mais non réciproquement. C'est précisément ce qui ressort de cette étude sur la littérature anzanite et sémitique de l'Élam » (p. VII s.). Et ce n'est pas plus difficile que cela... Assurément tout le monde jugera la recette excellente, mais pour la mettre en œuvre il fallait une habitude exceptionnelle des écritures cunéiformes, une connaissance approfondie des langues sémitiques et la familiarité avec la pensée babylonienne jointe à une sorte d'intuition patiente et raisonnée dans l'analyse des formules. D'ailleurs le P. Scheil n'est pas de ceux qui se réservent le secret de leur travail. Tous les documents sont publiés en splendides héliogravures qui permettront à ceux qui aiment l'inconnu d'essayer leurs forces. Tous les textes sont plus ou moins religieux. On peut juger de la pénétration du génie sémitique dans l'Élam par la pensée religieuse aussi bien que par la langue. Et c'est là le principal intérêt de ce volume. Quelques biblistes étroits ne verront pas en quoi servent à l'interprétation de la Bible les briques de In Chouchinak ou de Chouḥouk Natrounte; mais lorsqu'on aura fait la synthèse de ces merveilleuses découvertes, on connaîtra mieux que beaucoup d'époques plus rapprochées le monde oriental en l'an 3000 av. J.-C., avec des détails de sa vie privée, administrative, religieuse, liturgique, et qui peut douter que ce résultat ne soit d'une immense importance pour l'intelligence de la Bible et de la révélation divine qu'elle représente?

Le volume se termine par un appendice sur la topographie de Mâlamir par M. Jéquier et de très belles reproductions des scènes sculptées dans le roc, dues au crayon de M. de Morgan. La mission de Suse organise à Paris une exposition de ses découvertes. On y verra plus de choses intéressant la pensée humaine et l'histoire que dans certaines autres fouilles, dont le résultat n'est guère que de retrouver l'épanouissement plastique de l'ancienne vie religieuse de la Chaldée. Le P. Scheil n'est d'ailleurs nullement ébloui de tant de richesses. Rien ne trahit la joie secrète qu'il éprouve sûrement en explorant cette forêt vierge. Le simple exposé des faits, le strict nécessaire en fait d'explication, une concision un peu déconcertante pour le profane, avec une candeur à proposer ses doutes qui ne manque pas d'esprit en pareille matière... C'est de l'atticisme scientifique, ou plutôt la simplicité religieuse qui sied à un Ordre qui a pour devise *Vérité*.

M. Lidzbarski et le R. P. Ronzevalle ont bien voulu faire au P. Lagrange quelques observations au sujet des inscriptions palmyréniennes publiées dans le n° de janvier de la *Revue*. Il est en effet très vraisemblable que le nom lu dubitativement Qômaḥ (p. 97) est plutôt Qôqaḥ. Il avait déjà été trouvé par M. Mordtmann, ce qui ne serait pas décisif puisque le problème se poserait de la même façon, M. Noeldeke l'avait reconnu dans un manuscrit syriaque comme surnom (*Thes. Syr.* de Payne Smith *s. v.*). Il est possible aussi qu'on doive lire הנינא et non הנונא, et de la sorte toute difficulté disparaît. M. Lidzbarski propose aussi de faire lire le premier nom צבדן

avec le sens de *avicula*. Mais la dernière lettre est sûrement un ℵ, l'autopsie du monument ne laisse pas de place au doute.

L'abbé Pelt prend soin de tenir au courant et de mettre au point son excellente traduction du manuel du Dr Schöpfer : l'*Histoire de l'Ancien Testament* (1) ; la troisième édition vient de paraître; l'auteur y signale et utilise les principaux travaux bibliques parus récemment en France et en Allemagne. Les passages relatifs aux quatorze premiers chapitres de la Genèse ont été remaniés d'après les dernières conclusions des assyriologues, du P. Scheil et de Hommel notamment : sur quelques points l'auteur a modifié l'opinion adoptée dans la première édition. Il défend, et par les meilleurs arguments qui existent, l'unité littéraire du Pentateuque; mais la théorie des sources prend sa revanche alors qu'on s'y attend le moins. P. 166 les mots : de bon matin il se leva, sont mis entre guillemets; tout le monde admirera, à juste titre, avec l'auteur, l'empressement d'Abraham à obéir à l'ordre divin, mais on aimera à y voir en outre un indice, appuyé d'ailleurs par d'autres, que ce passage a été écrit par l'Élohiste. La réfutation des théories rationalistes sur la formation de la Loi est fort bien conduite, mais elle aurait certainement gagné en solidité, si l'auteur avait mieux mis en relief, au lieu de les reléguer dans des notes, quelques appréciations très justes et pleines d'à propos sur le progrès et le développement de la Loi. La *Revue Biblique* est si souvent citée et en si bonne place qu'il y aurait mauvaise grâce à reprocher un oubli à l'auteur; je crois pourtant qu'il eût été bon de signaler les travaux relatifs à l'histoire du sage Ahikar parus dans la *Revue* et ailleurs : ils projettent sur la question de l'historicité du livre de Tobie une assez vive lumière et M. Pelt n'est point de ceux que la lumière effraie. Qu'il veuille bien nous permettre de lui signaler au tome II la note 8 de la page 330 (le renseignement de seconde main est faux), et voir dans ces remarques une preuve de l'intérêt avec lequel nous avons lu son livre. Il ne peut certainement tarder à propager dans les grands séminaires, pour les élèves desquels il est écrit, et même en dehors de leurs murs, les très sages idées et les précieux renseignements qu'il renferme.

Travaux anglais. — M. Mac Ilhany publie une étude assez étendue sur le Saint-Esprit dans l'Ancien Testament. L'auteur passe en revue tous les textes dans lesquels il est question de l'esprit de Dieu, esprit qu'il identifie avec le Saint-Esprit. Il n'est presque pas un de ces passages, à ses yeux, qui ne se rapporte au moins indirectement à la troisième personne de la Trinité, et il y en a quatre-vingt-un qui s'y rapportent directement. L'esprit de Dieu est l'agent de Dieu dans toutes ses opérations *ad extra*, une sorte de démiurge qui crée, vivifie dans l'ordre de la nature comme il sanctifie dans l'ordre de la grâce : c'est sous ce premier aspect surtout qu'il nous apparaît dans l'Ancien Testament. Sa personnalité ne fait aucun doute, ses œuvres suffisent à la démontrer, et sa divinité saute aux yeux.

Tel est en substance le contenu de la thèse de M. Mac Ilhany. Il est regrettable qu'il y ait dans ce travail des lacunes considérables. Ainsi, par exemple, quand il y a divergence entre l'hébreu, le grec et le syriaque, l'auteur ne rétablit pas le texte en examinant quelle est la leçon la meilleure. Ce serait cependant indispensable pour connaître le sens littéral de certains passages comme Genèse **1** 2, Isaïe **42** 1, Ézéchiel **39** 29. La critique et la philologie sont nécessaires en exégèse quand on ne veut pas faire de l'*a priori*. Que dire de cette manière de citer l'hébreu et le grec en caractères or-

(1) *Histoire de l'Ancien Testament* d'après le manuel allemand du Dr E. Schöpfer, par l'abbé J.-B. Pelt. 3e édition, revue et augmentée, 2 in-12, LII-357-475 pp.; Lecoffre, Paris, 1901-1902.

dinaires, d'écrire « ruak », « néphasch », au lieu de רוח, נפש, pneuma au lieu de πνεῦμα? Autant vaudrait citer les Pères grecs en latin : cela peut donner lieu aux suppositions les plus fâcheuses sur la science de l'auteur.

On ne peut lui demander après cela d'indiquer les variantes des divers manuscrits des textes originaux qu'il a consultés; on le lui pardonnerait encore si, quand il cite un ouvrage, il indiquait le titre de cet ouvrage, l'édition, le volume et la page. Il est sans cela fort difficile de contrôler ce qu'il avance.

Lorsqu'il cite, à défaut du texte original, deux traductions différentes d'un même passage, on voudrait qu'il se prononçât, ou qu'il émît au moins son opinion personnelle. Sauf de rares exceptions, il passe sous silence l'interprétation que les Pères et les exégètes modernes ont donnée de certains passages difficiles. Il se contente de commentaires en langue anglaise, qui, quelque excellents qu'ils soient, ne peuvent faire oublier ceux qui sont en d'autres idiomes. Pourquoi cet oubli? Origène, saint Jérôme, saint Augustin, les exégètes contemporains, tant catholiques que protestants, du vieux continent, ont quelque valeur soit pour la doctrine, soit pour la critique.

Dans de pareilles conditions, l'établissement du sens littéral devient presque impossible et consiste à donner quelques explications doctrinales du texte traduit. Il n'a pas l'air de se douter qu'il y ait, en dehors du sens littéral, un sens spirituel qu'on appelle typique, allégorique, anagogique, suivant les cas. Cette distinction, qui n'est pas nouvelle, aurait pu maintes fois être utilisée avec profit et l'exégèse n'y aurait rien perdu tant pour la clarté que pour l'exactitude.

Le plan de ce travail pourrait aussi sans inconvénient être plus net et plus dégagé. En n'examinant les textes ni d'après l'ordre chronologique, ni d'après un ordre logique quelconque, mais d'après l'ordre dans lequel ils se trouvent dans les Livres saints, on s'exposait fatalement à de nombreuses redites et à des longueurs. Mieux aurait valu, après avoir passé au crible de la critique chaque texte en particulier, les classer ensuite suivant un ordre à la fois logique et chronologique. Les deux chapitres de « Discussion of the individual passages » et de « General discussion » auraient pu se combiner en un seul, qui nous aurait permis de saisir d'un coup d'œil l'ensemble de la doctrine et de suivre son développement durant le cours des siècles.

Les conclusions de l'auteur au sujet de la personnalité de l'esprit de Dieu sont aussi sujettes à caution. De ce que dans le Nouveau Testament, « in the later parts of the Bible », il est révélé que l'esprit de Dieu est une personne, il ne s'ensuit pas, comme il est dit (p. 91), que les passages semblables de l'Ancien, « the earlier portions », doivent être compris de la même façon. Une telle interprétation n'est nullement littérale. « Le sens littéral, a-t-on dit, ne saurait dépasser la compréhension propre de l'auteur inspiré. C'est donc *solliciter* le sens littéral d'Isaïe, par exemple, que de substituer à la compréhension d'Isaïe celle de saint Paul. Nous pouvons bien compléter la parole de Dieu par elle-même, mais nous ne pouvons pas, de ce que nous comprenons mieux qu'Isaïe l'objet de ses prophéties, introduire dans les termes d'Isaïe ce qu'Isaïe ne pouvait et ne voulait pas y mettre, et par conséquent ce que Dieu ne voulait pas y mettre. » Peut-on dire après cela que c'est de l'exégèse littérale que d'interpréter l'Ancien Testament par le Nouveau? Le procédé le plus logique et le seul admissible aurait été de se demander si l'esprit de Dieu est vraiment une hypostase divine. C'est ainsi que Swete, Hauck, Holtzmann et l'abbé Vacant ont posé la question. Tous reconnaissent avec raison que dans l'Ancien Testament ce qui est dit de l'esprit de Dieu peut s'entendre aussi bien d'une vertu divine que du Saint-Esprit, et que la personnalité n'est attribuée à cet esprit qu'autant qu'il s'identifie avec Dieu lui-même. Ainsi croulent par la base toutes les preuves exposées longuement p. 91-93.

Par son manque de tenue critique, de méthode, l'ouvrage de M. Mac Ilhany est plutôt une compilation qu'une œuvre originale. On peut se demander s'il a fait avancer la question d'un pas.

P. G.

Le livre que vient de publier M. Mitchell, professeur à l'Université de Boston, nous ramène à un sujet toujours nouveau, parce qu'il est inépuisable : le monde avant Abraham d'après les onze premiers chapitres de la Genèse (1). Il est rare que le titre d'un ouvrage donne une idée exacte du contenu. Ainsi, en abordant le volume de M. Mitchell, on s'attendrait à y trouver une histoire primitive de l'humanité. L'ouvrage comprend deux parties : la première est une introduction générale au Pentateuque ; la seconde, qui justifie le titre du livre, se subdivise elle-même en deux sections : 1° traduction des chapitres I-XI de la Genèse; 2° commentaire de ces mêmes chapitres. Dans un appendice, l'auteur nous donne en anglais le récit babylonien du déluge d'après l'épopée de Gilgamès.

Quiconque lira attentivement les soixante pages que M. Mitchell consacre à la composition du Pentateuque aura une idée précise et complète de ce fameux problème. On ne saurait désirer un exposé plus méthodique et plus clair. L'auteur n'a pas de théorie nouvelle à faire prévaloir. Les conclusions qu'il adopte sont à peu de chose près celles qui sont à la base de l'édition polychrome de P. Haupt.

La traduction, faite sur l'hébreu avec l'aide des LXX, ne manque ni de précision, ni d'élégance. L'emploi de différents caractères permet de distinguer à première vue la source élohiste de la source jahvéiste. Le commentaire est très sobre; il est même un peu concis. Mais M. Mitchell a écrit son livre pour le grand public et on peut dire que, pour chaque passage, il donne tout ce que ses lecteurs ont besoin de savoir.

La critique anglaise s'exerce de préférence sur les écrits du Nouveau Testament. Un de ses représentants les plus distingués, M. Rendel Harris, vient de consacrer une nouvelle étude au groupe de manuscrits cursifs connu, dans le monde savant, sous le nom de *Groupe de Ferrar* (2). L'auteur s'est déjà occupé à plusieurs reprises de cette série de documents et le travail qu'il vient de publier n'est qu'une contribution de plus à un problème qui est encore loin d'être résolu. Le groupe de documents en question se compose de 40 mss. conservés à la Bibliothèque nationale de Paris et qui, dans la classification reçue, correspondent aux numéros **4**-(**9**ᵃ, **30**ᵉ)-**41** (Gregory, *Textkritik des N. T.*, I, p. 128-138). A cette série se rattachent, par des liens de parenté, les mss. **69**, **124**, **346**, **543** et aussi, d'après Lake (*Journal of theological Studies*, I, p. 117-120), les numéros **788**, **826** et **828**. L'étude de M. Rendel Harris est consacrée presque tout entière au premier de ces deux groupes complémentaires. Selon lui, les mss. **13**, **346**, **69** et **543** constituent un noyau particulièrement intéressant. Il les étudie successivement, dans l'ordre où nous venons de les énumérer. Il n'en considère que le côté extérieur et s'attache à déterminer les circonstances de temps et surtout de lieu dans lesquelles ces textes ont été rédigés. Un des plus importants est le ms. de Leicester, **69**. Ce texte provient immédiatement du couvent des Pères Franciscains de Cambridge; mais ce n'est pas en Angleterre qu'il convient de placer son vrai lieu d'origine. Les vignettes dont il est orné appar-

(1) *The World before Abraham*, by H. G. Mitchell, in-8°, 296 pp. Boston et New-York, Houghton, 1906. Prix : 1 dollar 75.

(2) *Further researches into the history of the Ferrar-Group*, by Rendel Harris, in-4°, 78 pp. et 8 planches. London, Clay and Sons, 1900.

tiennent à l'art italien. On pourrait supposer, sans doute, qu'il est dû à la plume d'un moine italien du couvent de Cambridge. Mais M. R. H. croit pouvoir démontrer qu'il a été importé d'Italie. A cet effet, il établit que le ms. de Leicester a une origine commune avec deux mss. de la bibliothèque capitulaire de Durham, qui contiennent, l'un plusieurs livres de Platon, l'autre l'*Organon* d'Aristote. Or, ces deux derniers documents sont d'origine italienne. Du reste, certains indices, notamment la qualité du papier, invitent à placer la rédaction du ms. **69** dans la partie nord-est de l'Italie, aux environs de Venise, bien que, pour d'autres motifs, on doive le considérer plutôt comme originaire du sud de la péninsule.

Le ms. de Leicester est étroitement apparenté au ms. de Burdett-Coutts (Londres), **643**. Or celui-ci est d'origine gréco-arabe. Sur ce dernier point, la démonstration de M. Rendel Harris est aussi solide qu'originale. Le codex **643** contient des notices relatives aux divisions des patriarcats et aux distinctions des climats. Dans ces notices, on rencontre plusieurs mots qui ressemblent plutôt à des sigles conventionnels qu'à des mots grecs. Ils ont pourtant une signification géographique et ils deviennent parfaitement intelligibles dès qu'on les considère comme des transcriptions de mots arabes. Par exemple, βελεδ ες σε ουδ· (Scrivener : ουδζ) = بلدة السيوط, *la ville de Siout*. L'auteur en conclut que le cod. **543** dérive d'un prototype bilingue, gréco-arabe, rédigé par un scribe également versé dans les deux langues, et cela dans un pays où l'influence arabe se faisait sentir. Les particularités les plus significatives qu'on relève dans ce ms. se retrouvent, dans leur ensemble, dans les mss. **13** et **69**; d'où il résulte que les trois documents de Milan, de Leicester et de Burdett-Coutts sont trois branches sorties d'une même souche, à une même époque et en un même lieu. Ils ont été rédigés, selon M. R. H., au XIIe siècle au plus tôt, et sont originaires de Calabre ou de Sicile. Mais quelle est la provenance du prototype? Pour donner une réponse à cette question, l'auteur fait intervenir le quatrième des manuscrits qui font l'objet de son étude, le cod. **346**, où se trouvent également les notices géographiques signalées dans **543**. Ces notices offrent une conformité frappante avec les données d'un géographe du XIIe siècle connu sous le nom de Nilus Doxapatrius. L'abbé Martin avait déjà fait ressortir cette conformité. M. Rendel Harris est sur une piste gréco-arabe, et le surnom étrange de *Doxapatrius* est une bonne fortune pour sa théorie. Il voit dans ce vocable la traduction grecque du nom arabe Abou Hamid ou Abou Mohammed. On sait que Nil était au service de Roger II en 1143; et il se trouve qu'à la même époque le géographe arabe Edrisi était, lui aussi, attaché à la cour du roi de Sicile. Le vrai nom de ce personnage était Abou Abdallah Mohammed.

Edrisi Abou Mohammed et *Nilus Doxapatrius* ne seraient-ils pas simplement deux noms d'un seul et même individu? — Des considérations analogues amènent M. R. H. à examiner une seconde identification du même genre. Dans la première moitié du XIIe siècle, florissait un autre géographe arabe, natif de Grenade, qui, dans un voyage qu'il fit en Orient en 1117, relâcha en Sicile. Son nom était *Abou Hamid*. Ce savant, originaire d'Espagne, ne serait-il pas précisément identique à notre Doxapatrius? — Aucune de ces identifications ne fournit à l'auteur des garanties suffisantes, et la conclusion est que le nom de Nilus Doxapatrius est un pseudonyme qui recouvre une personnalité distincte d'Edrisi et de Abou Hamid. Ce Nilus est l'auteur des notices géographiques insérées dans le groupe de mss. qu'étudie M. R. H. et c'est à lui qu'il faut attribuer la rédaction du codex gréco-arabe, souche commune de ces textes. Nous arrivons ainsi à un prototype grec rédigé sous l'influence de la version arabe. Mais ce n'est pas tout. La version arabe elle-même est tributaire de la recen-

sion syrienne, de telle sorte que les particularités qui caractérisent les principaux représentants du groupe de Ferrar devraient s'expliquer, en définitive, par l'importation indirecte de la tradition textuelle syrienne.

M. Rendel Harris, dans sa préface, nous promet d'étudier plus à fond la question de critique textuelle qui fait l'objet de son ouvrage et manifeste l'espoir de parvenir, avec l'aide de son ami M. Lake, à reconstituer l'archétype du groupe de Ferrar. La présente publication n'est qu'un travail préliminaire, qui se ressent des tâtonnements et des hésitations de l'auteur, mais qui n'en est pas moins un modèle de savante méthode et de fine critique.

Le commentaire des *Actes* de M. Belward Rackham (1) fait partie de la collection *Oxford Commentaries*. Ce n'est pas une œuvre strictement scientifique. L'auteur offre au public anglais l'histoire de l'Église primitive dans sa source la plus ancienne et la plus authentique. Malgré cela, un exégète lira avec profit l'Introduction où l'on discute l'authenticité, la composition, la valeur théorique et théologique du livre. Depuis les travaux de Blass, les écrits de saint Luc ont acquis une importance exceptionnelle dans la critique textuelle du Nouveau Testament. Dans la théorie du docteur allemand, les divergences si considérables qui existent entre la recension occidentale et l'ensemble des autres témoins correspondrait à deux éditions que saint Luc aurait faites de ses œuvres. Pour ce qui regarde les Actes en particulier, le codex Bezæ, appuyé par les versions syriaque héracléenne et ancienne latine, représenterait une première édition faite à Rome, tandis que les autres témoins reproduiraient une deuxième édition du même livre faite à Antioche. Cette thèse a pour elle, non seulement la compétence personnelle de M. Blass, mais encore l'assentiment de critiques de premier ordre, tels que Nestle et Zahn (2). Après l'avoir soumise, semble-t-il, à un examen sérieux, M. Rackham refuse d'y adhérer. Selon lui, tout s'explique par les modifications auxquelles le texte fut soumis dès le moment où il fut publié. Le principal témoin de la recension occidentale, le ms. D, sur lequel pivote tout le système de Blass, a été rédigé au VIe siècle, et rien ne prouve qu'il émane directement d'une copie fort ancienne. Il est probable, au contraire, qu'il est séparé de l'autographe par une série de transcriptions, au cours desquelles le texte a pu subir des corruptions assez nombreuses pour aboutir à un ms. tel que D. Cependant, M. Rackham éprouve l'impression qu'un texte aussi original que celui du codex Bezæ ne peut pas être l'effet du hasard. Une étude d'ensemble, faite sur le livre des Actes et le troisième évangile, l'oblige à reconnaître qu'il n'est pas, non plus, le résultat d'une revision systématique. Un remaniement de ce genre se trahit toujours par quelque côté, par des anachronismes, des inconséquences ou des tendances d'école; comme le prouve l'exemple des épîtres pseudo-ignatiennes. Or, rien de cela dans les écrits de saint Luc, tels que nous les présente D. Quelle est donc la cause d'une originalité aussi frappante? Pour répondre à cette question, notre commentateur se voit obligé de se rapprocher, par un détour, de la théorie qu'il avait rejetée au début de la discussion. Saint Luc est un lettré; son style et la disposition méthodique de ses œuvres en font foi. Ses livres ne seront pas sortis de sa plume d'un seul jet. Avant de rédiger définitivement, il aura écrit des esquisses; ces ébauches auront été mises en circulation parmi les chrétiens de Rome et auront réagi sur le livre de manière à lui donner cette physionomie spéciale que reproduisent les témoins occidentaux. Il peut se faire aussi que saint Luc

(1) *The Acts of the Apostles*, an exposition by R. Belward Rackham, in-8°, cxv-515 pp. avec une carte, London, Methuen and C°, 1901. Prix : sh. 17, 6.

(2) Cf. *Revue biblique*, VIII, p. 436 s.

n'ait pas pu mettre la dernière main à son œuvre et ait laissé un manuscrit assez incertain pour donner lieu à de très nombreuses variantes. Ces hypothèses prouvent une fois de plus la nécessité de remonter à la composition du livre, à l'activité littéraire de l'auteur sacré, pour résoudre le curieux problème que la comparaison des textes fait naître au sujet des écrits de saint Luc. A tout prendre, la théorie de Blass est encore la plus vraisemblable. Comme conclusion pratique, M. R. déclare que le texte commun doit être tenu pour le meilleur, sans toutefois refuser toute valeur aux témoignages occidentaux.

La critique du texte n'a pas absorbé toute l'attention des savants modernes qui se sont occupés du livre des Actes. L'origine du document et son unité littéraire ont été mises en question. Il est aisé de distinguer les endroits dans lesquels l'auteur parle habituellement à la première personne de ceux où le style revêt un caractère purement objectif. Cette constatation a donné lieu à une théorie scientifique répandue par les critiques allemands sous le nom de théorie des « *wirstücke* ». Se plaçant à un autre point de vue, M. Clément a distingué quatre sources dans le ivre des Actes : histoire des hellénistes, histoire de Pierre, histoire de Paul, voyage de Paul. D'autres, croyant y découvrir des marques de dépendance à l'égard des écrits de Josèphe, ont proposé de placer au commencement du second siècle, soit la composition du livre, soit un remaniement opéré d'après les œuvres de l'historien juif. Sur ce point, l'argumentation de M. R. est satisfaisante. Sans traiter à fond ces différents problèmes de critique littéraire, on établit que la dépendance entre les écrits de saint Luc et ceux de Josèphe est problématique et que, fût-elle reconnue, il n'y aurait pas de motif suffisant pour mettre les emprunts au compte de l'écrivain sacré plutôt qu'à celui de l'auteur des *Antiquités*. On reconnaît d'ailleurs que saint Luc a dû utiliser des documents préexistants. Tout en signalant les indices, notamment les hébraïsmes, qui révèlent l'emploi de ces sources, on constate l'unité réelle du livre : saint Luc est un littérateur qui s'assimile les matériaux, les met en œuvre et les combine d'après un plan et une méthode à lui propres. Ce plan et cette méthode sont identiques dans le livre des Actes et dans le troisième évangile. Cette considération amène l'auteur à exposer un aperçu assez original. Dans les Actes et dans l'évangile, la narration suit la même marche : après un court prologue, le récit débute, dans les deux livres, par une période de préparation et d'attente (Lc. I-II = Act. Ap. I). Puis vient le baptême de l'esprit (Lc. III = Act. Ap. II), que suit une période de vie active et de ministère évangélique, après laquelle survient une crise accompagnée de persécutions. C'est dans cette dernière partie de la narration que l'on remarque les parallélismes les plus frappants : Lc. XVII, 11-XIX, 48 = Act. Ap. XX-XXI, 17 ; Lc. XX-XXI = Act. Ap. XX, 17-38 ; Lc. XXII-XXIII = Act. Ap. XXI, 17-XXVIII.

Le paragraphe que l'auteur consacre à la date de la composition mérite d'être signalé. M. Rackham reconnaît, avec la plupart des critiques, que le troisième évangile et le livre des Actes datent à peu près de la même époque et constituent, en réalité, deux parties d'un même ouvrage. Mais il s'écarte des théories régnantes quand il s'agit de déterminer la date. Harnack place la rédaction des deux livres dans la période qui s'étend de l'an 70 à l'an 93 ; et il semble que cette opinion devrait rallier facilement les suffrages. D'après M. R., les écrits de saint Luc remontent à une époque plus reculée. Il croit pouvoir assigner à leur composition une date précise, qui est l'année 61. Voici un résumé de son argumentation : le livre des Actes ne mentionne aucun fait postérieur à l'an 60. Or, peu de temps après cette date, se placent des événements que l'auteur n'aurait certainement pas passés sous silence s'il les avait connus ; tels sont la mort de Jacques (62), le martyre de Pierre et de Paul (64), la

ruine de Jérusalem (70). Pour l'auteur des Actes, la mort de Paul, le héros principal du livre, était un fait particulièrement remarquable. Le fil de son récit l'amenait à le relater, puisqu'il raconte l'arrestation, l'emprisonnement et la captivité de l'apôtre. Si saint Luc n'en parle pas, c'est que l'événement n'a pas encore eu lieu au moment où il écrit; par conséquent le livre a été rédigé immédiatement apres les derniers événements qu'il contient, c'est-à-dire pendant la captivité de Paul à Rome. Ce raisonnement perd toute sa valeur si l'on admet que saint Luc omet les faits que nous venons de rappeler précisément parce qu'il les connaît fort bien, qu'il veut les raconter en détail et en faire l'objet d'un autre livre. Les raisons données par M. R. pour éluder cette objection ne sont pas convaincantes. Comme l'a tres bien démontré M. Zahn (*Einl. in das N. T.*, II, p. 369-375), les derniers versets des Actes préparent le lecteur à un troisième livre : saint Luc avait conçu une histoire complète des origines chrétiennes en trois livres. De ces trois livres nous possédons seulement les deux premiers dans l'évangile et les Actes.

L'ouvrage de M. Rackham a des qualités qui le rendent accessible à tous les lecteurs. L'appareil scientifique de sigles, de références, de notes, en est rigoureusement banni. L'auteur s'est abstenu de transcrire le texte grec, même dans les cas où le commentaire semblerait l'exiger. Le texte est reproduit en anglais et édité par péricopes; chaque section est suivie d'une explication d'ensemble; les questions particulières sont traitées dans des alinéas séparés, imprimés en caractères plus petits.

Le Nouveau Testament à vol d'oiseau, c'est le titre qui conviendrait le mieux à l'ouvrage dans lequel M. Percy Gardner a réuni huit conférences faites, au cours de l'année 1901, au « Passmore Edwards Settlement » de Londres (1). Le livre a pour objet le Nouveau Testament en général. Des huit conférences qui le composent, les deux premières sont consacrées à exposer et à justifier la méthode suivie par l'auteur, la dernière contient un résumé et les conclusions. Il faut reconnaître que, pour les cinq conférences (III-VII) où il traite des sujets déterminés, M. G. a su choisir des questions suggestives : le fondateur du Christianisme, le Messie des Synoptiques, les Synoptiques et le miracle, la doctrine du Logos dans le IVe évangile, le christianisme de saint Paul. Ajoutons qu'il a réussi à donner, dans un petit nombre de pages, une idée, sinon parfaitement exacte, du moins très nette et très claire des problèmes ardus qu'il a abordés. Les diverses questions qu'il traite convergent vers un même point et appartiennent à un même sujet, les origines du christianisme. La méthode de M. Gardner a été exposée récemment dans la *Revue* (X, p. 125 s.), à propos de l'*Exploratio evangelica*. Selon lui, l'histoire d'une religion n'est pas autre chose que l'histoire de la transformation graduelle de la divinité en idées et en aspirations humaines. Pour ce qui est de la religion chrétienne en particulier, l'auteur professe : 1° que l'histoire et la doctrine contenues dans le N. T. ne sont pas, comme on le croit vulgairement, l'objet du simple témoignage apostolique fidèlement transmis, mais plutôt le produit de l'expérience chrétienne; 2° qu'en formulant cette expérience, on a quelque peu faussé la physionomie des faits et des enseignements. Cela veut dire que le Christ et l'Évangile, tels que nous les fait connaître le N. T., sont moins des réalités historiques que des représentations idéales. Est-ce une connaissance approfondie des documents mis en cause qui amène l'auteur à formuler ce jugement? Non. Ce sont plutôt les exigences de sa philosophie.

La troisième conférence débute par une théorie de l'inspiration scripturaire, que

(1) *A historic view of the New Testament*, by Percy Gardner, in-8°, XII-274 pp. London, Adam and Charles Black, 1901. Prix : 6 sh.

des théologiens anglicans feraient bien de méditer. Nous ne prétendons certes pas souscrire à toutes les affirmations de l'auteur; mais nous sommes pleinement d'accord avec lui lorsqu'il engage les exégètes à ne chercher dans la Bible que ce que les écrivains ont voulu y enseigner. On renonce aujourd'hui à trouver des théories géologiques et astronomiques dans le premier chapitre de la Genèse, à mettre « Moïse » d'accord avec Cuvier. Cette attitude ne se justifie que par un principe général, dont il conviendrait de faire un usage plus large. Les évangélistes ont-ils voulu raconter la vie du Sauveur d'après un ordre historique rigoureux? Les auteurs de synopses semblent le supposer. Et pourtant rien n'est moins certain. M. Gardner va plus loin : selon lui, les faits évangéliques n'ont qu'une importance relative et toujours sujette à caution; l'élément principal, pour l'histoire de la vie de Jésus, consiste dans les discours du Sauveur, spécialement dans les paraboles. Or, quels sont les documents qui fournissent le plus de garanties sous ce rapport? Les critiques donnent assez volontiers la préférence à Marc. Le docte conférencier veut que le deuxième évangile cède le pas à Matthieu et à Luc, parce que la parabole y tient une moins large place. De tous les discours de Jésus, celui qui donne l'aperçu le plus complet de la doctrine du Maître, est la formule de prière qui forme la deuxième partie de l'Oraison dominicale et qui se lit en entier dans Matthieu, tandis qu'on n'en retrouve dans Luc que les éléments dispersés.

Dans la quatrième conférence, il s'agit de la littérature évangélique. L'enseignement de Jésus fut représenté, dès l'origine, par deux écoles, qui correspondaient à deux esprits et à deux tendances : l'une étroite, celle des judaïsants, ayant à sa tête Jacques de Jérusalem; l'autre large, universaliste, dont le chef fut saint Paul. A ces deux écoles correspondent, dans le N. T., deux séries de documents : à l'école de Jacques appartiennent les Synoptiques et l'Apocalypse, tandis que le IVe évangile et les épîtres relèvent de l'école de Paul.

La cinquième conférence, où l'on traite des miracles, appartient plutôt au domaine de la philosophie qu'à celui de l'exégèse. Je me borne à remarquer que les événements les plus considérables de la vie du Sauveur, la résurrection par exemple, y sont traités légèrement et de parti pris. On aurait dû nous dire au moins comment on prétendait expliquer le tombeau vide et les apparitions.

La sixième conférence offre plus d'intérêt, car elle porte sur un point d'histoire littéraire fortement agité de nos jours, l'origine du IVe évangile. M. Gardner n'a pas, dans la question, une compétence spéciale. Aussi se borne-t-il modestement à exposer la théorie qui lui paraît la plus conforme aux exigences de la critique moderne. Ses préférences sont pour l'opinion de Harnack : l'auteur du IVe évangile est le même que celui des épîtres johanniques. Or, dans les lettres, l'auteur se donne le titre de « presbytre », ὁ πρεσβύτερος... A cet argument on peut en opposer un autre : l'auteur ne se donne le titre d' « ancien » que dans les épîtres II et III Jo., nullement dans I Jo. Or la première épître johannique est de la même main que le IVe évangile... Mais il est inutile d'insister; la thèse de M. Harnack a un succès de convention. Depuis plusieurs années déjà elle a passé de mode parmi les critiques compétents. Notons en passant que M. G. n'a pas sacrifié au goût du jour, qui voit tout en symboles dans l'évangile de Jean.

Nous avons lu avec intérêt un chapitre sur les pèlerinages aux saints Lieux contenu dans le livre qu'un professeur de Cambridge, M. Glover, vient de publier sur la littérature au IVe siècle (1). L'auteur a eu le talent de faire revivre en quelques pages

(1) *Life and Letters in the fourth century*, by Terrot Reaveley Glover, in-8°, XVI-398 pp.; Cambridge, University Press, 1901. Prix : 10 sh.

(p. 125-147) la physionomie des femmes célèbres, — Mélanie, Paule, Sylvie, — qui affrontèrent les fatigues et les dangers inséparables, à cette époque surtout, d'un voyage en Orient. Le goût des pèlerinages est un trait caractéristique de l'Église latine au IVe siècle. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que ce goût se manifeste particulièrement chez les femmes. M. G. a donné de ce phénomène une raison étrange dont on saura distinguer la saveur spéciale. Au cours du IVe siècle, le mouvement qui portait les chrétiens vers la vie ascétique s'accentuait de plus en plus. On en était venu à considérer le mariage comme une concession faite à l'esprit du monde. Il était entendu que les parfaits devaient s'en abstenir. Et qu'offrait-on, en échange, à la femme avide de perfection? Le cloître tel que l'entendait saint Jérôme, c'est-à-dire la vie religieuse sous sa forme, non seulement la plus austère, mais la plus ingrate. Or, il y avait des femmes désireuses d'éviter les dangers du monde, mais qu'un tempérament actif détournait de l'austère oisiveté du cloître. Les voyages lointains, entrepris dans un but pieux, furent pour elles un moyen d'échapper à cette cruelle alternative. Il est à remarquer toutefois que deux des plus illustres pèlerines de cette époque, Mélanie et Paule, ne vinrent en Orient qu'au temps de leur veuvage et durent s'arracher à l'affection de leurs enfants. Ce dernier détail passe pour une extravagance aux yeux de M. Glover. Le caractère de Sylvie est plus sympathique à notre auteur. Celle-ci, du moins, n'eut pas à étouffer en elle le sentiment maternel. Il est vrai qu'elle était supérieure d'un couvent. Mais elle put quitter sa famille religieuse sans violence pour la nature. Et puis, elle nous a laissé un récit très attachant de ses pérégrinations, ce qui lui donne une place à part et lui assure la bienveillance de tous les amateurs de littérature ancienne. Comparée à Mélanie et à Paule, elle a une physionomie plus distinguée, un caractère plus pondéré, un cachet plus intellectuel. Elle avoue ingénument sa curiosité: *ut sum satis curiosa*. A ce trait, on sent la femme qui veut se rendre compte autrement que par des impressions des souvenirs pieux qu'elle va rencontrer. Cela ne l'empêchera pas d'accepter sans scrupule des traditions qui, pour nous, sont invraisemblables. Mais enfin, elle voyage pour savoir. M. G. aurait pu, tout en rendant justice à Sylvie, être moins dur pour ces vénérables matrones, qui étaient loin d'être des hystériques, comme il semble l'insinuer (p. 133), et qui, après avoir donné la plus belle part de leur vie aux devoirs de la vie conjugale, allèrent en Palestine pour se vouer à la pénitence, à la prière et à la lecture des Livres saints. L'auteur est aussi d'une sévérité outrée à l'égard de saint Jérôme. « Il était, nous dit-il, plus rhéteur qu'érudit, plus érudit que penseur » (p. 127). Le saint docteur fut un savant de premier ordre, qui n'eut pas la profondeur de saint Augustin, mais dont on ne peut pas dire qu'il fut superficiel.

Mme Gibson a édité un nouveau volume de *Studia Sinaitica* (VIII) (1). Il contient le texte arabe avec une traduction en anglais d'un très curieux apocryphe que l'éditeur nomme le Livre des Roulcaux, *Kitâb el-Madjâll*. Il avait déjà été publié par Bezold sous le nom de *Caverne des trésors* (Die Schatzhöhle) en 1888, mais le ms. du Sinaï paraît représenter une meilleure recension. Mme Gibson a ajouté quelques notes, surtout pour comparer les élucubrations de l'apocryphe avec le texte de l'A. T. Elle se montre très sévère pour son arithmétique, qu'on ne saurait en effet justifier complètement. Mais par exemple f. 97b, si le calcul est erroné de 400 ans (note de la page XV), c'est que l'apocryphe suivait le comput des LXX pour le temps de la naissance des patriarches, et de même f. 104b (note p. XVI). L'ouvrage contient ensuite l'histoire d'A-

(1) *Apocrypha Arabica*, edited and translated into english by *Margaret Dunlop Gibson* M. R. A. S. Cambridge University Press, 1901.

phiqica, femme de Jésus ben Sira, auteur de l'Ecclésiastique, qui figure ici comme vizir de Salomon; il y a un double texte arabe, l'un transcrit d'après un ms. karchouni, ce dernier traduit en anglais; les deux manuscrits sont de Paris. Enfin l'histoire de Cyprien et de Justine, en arabe et en grec, sans traduction. Il faut comme toujours féliciter la courageuse savante de sa diligente philologie. Le volume n'est pas moins élégant que les précédents et orné de fac-similés d'après des photographies.

P. Th. Calmes.

Travaux allemands. — Le professeur Delitzsch nous apprend qu'étant à Constantinople il a employé ses heures d'étude le soir à traduire Job (1) sans autre secours que des notes préparées en vue d'un nouveau dictionnaire hébreu. Ce qui serait pour tout autre blâmable témérité est de la part de l'éminent professeur une heureuse audace. Il semble que la mode soit en Allemagne aux préfaces conservatrices, sur lesquelles il convient de ne pas trop se faire illusion. L'auteur proteste que ses études l'ont convaincu qu'on est aujourd'hui beaucoup trop prompt à corriger le texte massorétique et que le livre de Job en particulier a été fort bien transmis. On est tout d'abord surpris de constater que la tradition omet certains versets, mais d'ailleurs un chapitre spécial du commentaire est consacré à relever les transpositions, gloses marginales, fausses lectures de consonnes ou de voyelles, inexactitudes grammaticales qu'il faut éliminer du texte actuel. Dans ces conditions on peut se demander s'il n'est pas prudent de consulter aussi la tradition des Septante. Et comment pourrait-on avoir une confiance inébranlable dans la tradition textuelle quand on reconnaît que le livre a été si librement remanié dans ses grandes lignes? Le récit en prose (**1-2**; **42** 7-17) est considéré comme un ancien thème, de cachet populaire, mais de pure langue hébraïque, antérieur à l'exil. Il devait contenir des discours assez impertinents contre Dieu qui ont été supprimés; les fils de Job y sont censés disparus tandis qu'ils existent encore dans le poème (**19** 17). Le poème primitif, d'ailleurs très nuancé d'aramaïsmes et par conséquent d'époque assez basse, ne comprenait ni les discours d'Elihu (**32-37**), ni "origine de la Sagesse (**28**), ni la description de l'autruche, de l'hippopotame et du crocodile (**39** 13-18; **40** 15-**41** 26). Fr. Delitzsch n'est pas tendre pour le pauvre Elihu, jeune philosophe présomptueux, imbu d'un optimisme naïf qui n'est guère qu'un poète de cinquième rang comparé au pessimiste qui s'exprime par la bouche de Job. Pour le grand poète la question de la justice de Dieu est posée, non résolue, malgré la soumission de Job à l'Omnipotence et l'espérance hardie mais fugitive de voir Dieu après la mort (**19** 25 s.). Le savant commentateur n'est pas satisfait et on ne peut en effet considérer cette explication comme définitive. Ceux qui s'occuperont désormais de la question théologique n'en seront pas moins reconnaissants à l'auteur; en de brèves scolies il a su tirer du texte massorétique tout ce qu'on pouvait attendre de son érudition exceptionnelle; l'hébreu et l'assyrien marchent côte à côte comme deux frères désormais inséparables dans l'exégèse de l'A. T.

Le Serviteur de Jahvé était Zorobabel d'après M. Sellin (cf. *RB.* 1899, p. 637-638) presque seul; il ne l'est plus pour personne. M. Sellin substitue, mais cette fois avec beaucoup plus d'assurance, Joachin à Zorobabel (2). Les raisons qui excluent Zoro-

(1) *Das Buch Hiob neu übersetzt und kurz erklärt*, von Friedrich Delitzsch, 16° de 180 pp. Leipzig, Hinrichs, 1902.

(2) *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil* von D. Ernst Sellin. I. *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaia*, 8° de 302 pp. M. 6.50. I. *Die Restau-*

babel sont claires, il est venu trop tard. Mais Joachin pourrait bien être venu trop tôt. Il faut cependant louer hautement l'auteur d'avoir eu le courage de reprendre lui-même un problème dont la solution ne lui paraissait pas satisfaisante. La critique a été justement sévère envers une hypothèse mal assise, elle doit des égards spéciaux à celui qui sait se corriger lui-même.

Deux camps nettement tranchés se sont formés. Pour les uns le Serviteur de Jahvé est un être collectif, et leur principale raison c'est que le serviteur de Jahvé est dans certains endroits le peuple lui-même. Pour d'autres, il y a un Serviteur qui est une personnalité et depuis Duhm on attribue à un auteur spécial les morceaux qui mettent le plus nettement cette individualité en relief (le centre est Is. **52** 13-**53** 12).

Pour Sellin le Serviteur n'est pas une collectivité, mais une personne, un individu parfaitement distinct. Ce n'est ni un prophète, ni un docteur de la Loi (hypothèse de Bertholet), mais un fils de David, destiné à reconstituer sous son sceptre le royaume de Dieu. Nous acceptons ces conclusions en y mêlant, comme un grain de sel, l'opinion de Bertholet. Il y a dans les endroits relatifs au Serviteur des traits qui marquent clairement un maître de doctrine; la comparaison avec Eccli. **39** est très suggestive sous ce rapport. Mais nous ne pouvons suivre Sellin lorsqu'il affirme que cet individu était connu du prophète et de tous ses contemporains. Ce savant paraît croire qu'on se refuse à cette interprétation par pur esprit traditionnel, parce que le grand martyr, d'après la tradition, ne peut être que Jésus-Christ. Il ne semble pas que la question soit tranchée par le dogme, même pour les catholiques.

Il est certain pour tous les chrétiens que l'expiation du péché ne s'est effectuée qu'en Jésus-Christ et que, par conséquent, lui seul a réalisé la prophétie dans toute son étendue; mais il ne répugnerait pas absolument qu'elle eût été d'abord dite à propos d'un martyr qui serait la figure de la Victime du Golgotha. Au reste, à n'employer que la critique, on ne voit pas que les arguments de Sellin soient concluants. Cheyne a pensé à un idéal, et Sellin voit dans cet idéal concrétisé une erreur de goût sans exemple dans l'histoire de la littérature. C'est fort vite dit (p. 67). Quand on parle ici d'un idéal, il n'est pas question de l'homme en soi d'Aristote, et il fallait bien lui donner tous les caractères concrets qui convenaient à sa mission. — Le Serviteur sera glorifié dans l'avenir (**52** 13), or cela suppose des épreuves; elles sont représentées comme passées (v. 14), donc par rapport au prophète. — Il suffit de répondre que ce passé est relatif. Le seul argument sérieux de S. c'est que le Serviteur fait partie du salut futur, qu'il en est l'instrument et que le prophète attend incessamment la délivrance. Cela même ne suppose pas que le prophète connaît cette personne. Si Dieu va sauver le peuple, c'est donc que son instrument est tout prêt : le prophète le voit dans la perspective actuelle de la douleur générale, quoique peut-être sans le distinguer personnellement. Surtout, l'argument n'a de valeur que si les morceaux relatifs au Serviteur sont bien du second Isaïe! Sellin cherche à le démontrer. Pour lui, Is. **40**-**48** est immédiatement antérieur à la chute de Babylone, **49**-**55** postérieur aux mesures d'indulgence générale prises par Cyrus. Le Serviteur figurait dans cette publication, et c'est d'ailleurs ce qui exclut Zorobabel. Or Sellin, qui veut que le martyr soit le roi Joachin, ne sait pas quand il est mort. Il doit donc réserver la possibilité que les morceaux relatifs au Serviteur, écrits en vue de Joachin, aient été insérés après sa mort dans la publication du second Isaïe. Et cela suffit pour ruiner toute l'argumentation. Car alors le second Isaïe, qui avait encore foi dans le Serviteur, ne comptait plus sur Joachin; il a pu se servir de traits empruntés à la vie

ration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538-516. — Das Schicksal Serubbabels, In-8° de IV 200 pp. M. 4.50, Leipzig; Deichert, 1901.

de Joachin pour caractériser un descendant quelconque de David, « qu'il se nomme comme il voudra ». Sellin préférerait que Joachin ait vécu jusqu'en 540, mais enfin il concède une possibilité qui fait derechef du Serviteur un inconnu. S'il est un inconnu pour l'auteur au moment où il publie son livre, ne pouvait-il pas l'être au moment de la composition? Et en effet Joachin est assez mal noté par la tradition juive (II Reg. **24** 9) quoique Josèphe le considère comme le type du roi qui se sacrifie pour le bien de son peuple (*Bell.* VI **2** 1). La reddition de Joachim n'a rien d'héroïque et son élévation postérieure au rang de pensionnaire du roi n'était pas pour surexciter les espérances du peuple; on le laissa mourir tranquille (II Reg. **25** 30). On ne voit pas qu'il soit mort pour son peuple et, pour lui appliquer Is. **53** 9, il faut faire du tombeau une prison (p. 279). Il faudrait pourtant bien s'entendre sur ce point, que le grand inconnu a précisément triomphé par sa mort!

Le second volume de Sellin revient à Zorobabel auquel il attribue toujours une fin tragique, mais il est surtout consacré à des études littéraires sur la source araméenne d'Esdras, le livre d'Aggée, ceux de Zacharie, de Néhémie et d'Esdras, les mémoires de Néhémie et d'Esdras, le troisième Isaïe (Is. **56-66**, écrit à Jérusalem entre 537 et 520) et la Chronique.

M. Enno Littmann, attaché à la mission archéologique américaine pour l'étude de la Syrie (1899-1900), a recueilli un certain nombre d'inscriptions dites *ṣafaïtiques*. En préparant leur publication, il a naturellement dû étudier le matériel existant et reprendre la question du déchiffrement; c'est le premier résultat de ces recherches qu'il donne au public (1). La notice est divisée en deux parties; l'une est destinée à établir la valeur des lettres, l'autre est un essai de traduction de quelques inscriptions d'après le déchiffrement proposé. Littmann estime posséder maintenant tout l'alphabet arabe en caractères ṣafaïtiques. Il conserve 16 des valeurs reconnues par Halévy, 5 de Prætorius, et en ajoute 7 nouvelles. Parmi les noms de dieux figurent *Gad*, *al-Lât*, *El*. En dehors des noms propres, Gad est *Gad-ʿAwadh*, la Tyché à laquelle on a recours. Le syrien *Baʿal-samin* est une preuve de l'influence araméenne. A côté du nabatéen שיע אלקום (2) récemment découvert, il faut probablement placer un שע הקם; peut-être aussi un רצו. On trouve aussi le מצבת et le נצב qui rappellent la *maṣṣeba* hébraïque et les *anṣab* des Arabes. Malheureusement, la forme de ces monuments n'est pas déterminée, ni leur usage précisé. En dépit des sagaces efforts de M. Littmann, l'interprétation des quelques textes qui offrent plus qu'une généalogie est encore peu avancée. Il a cru reconnaître la mention de l'année de la guerre des Nabatéens qui serait celle de la réduction du royaume en province romaine (106 ap. J.-C.).

M. Strack a fait une petite Somme de l'araméen biblique (3). Dans les quarante pages consacrées spécialement à la grammaire, il passe en revue les différentes parties du discours : nom, particules, verbe, au point de vue spécial des fragments contenus surtout dans Esdras et Daniel. Chaque forme est notée, enregistrée, expliquée, et l'auteur a eu l'heureuse idée de s'aider des découvertes de l'épigraphie à Sindjirli ou à Teima. La comparaison des lettres araméennes avec les consonnes hébraïques est assez complète. L'exposé de la flexion du nom et de la conjugaison du verbe est clair et

(1) *Zur Entzifferung der Safâ-Inschriften*, von *Enno Littmann*, 8° de x-76 pp. avec 7 tables autographiées; Leipzig, Otto Harrassowitz, 1901.

(2) Identifié probablement avec Sosipolis (Paus., VI, 20, 3) par M. Littmann (*Jour. As.*, XVIII, p. 385).

(3) *Grammatik des biblisch-aramäischen*, mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch von Prof. D. Hermann L. Strack, pag. 1-401 *-60* Leipzig; Hinrichs, 1901. — Mk. 2.

précis. Pour compléter la grammaire et faciliter le travail, ont été réunies, en cinq pages, toutes les formes verbales qui se rencontrent dans cette partie araméenne de la Bible. Suit l'impression du texte araméen; il a été soumis à un examen critique, plusieurs manuscrits, décrits dans la préface, ont été collationnés, les variantes sont mentionnées en note; de plus, maintes corrections proposées dans les commentaires ou les revues sont signalées; enfin deux spécimens du texte muni de la ponctuation supralinéaire et un glossaire en dix-huit pages complètent cet ensemble intéressant qui facilitera l'étude plus complète de quelques pages de nos saints Livres.

L'œuvre considérable entreprise par Jensen sur *les mythes et les épopées assyro-babylonens* (1) a déjà été présentée dans la *Revue* et appréciée par le P. Scheil comme une production de premier ordre (*RB*. 1900, p. 627 s.). Le commentaire a suivi de près la transcription et la traduction des textes, de sorte que le tout est maintenant achevé. Chemin faisant, l'auteur se complète et se corrige lui-même, avec un soin consciencieux digne de tout éloge. Et seuls ceux qui sont complètement étrangers aux études assyriennes s'étonneront de ces légères fluctuations dans un travail d'ailleurs très solide. Les notes placées au bas des pages du texte traduit avaient surtout pour but d'indiquer la provenance des fragments et de justifier la place qui leur est assignée, surtout dans l'épopée de Gilgamich où il faut tout faire rentrer dans le cadre des douze tablettes. Par exemple Jensen en exclut le fragment relatif au siège d'Érek, ce qui donne au poème une physionomie sensiblement différente. Le commentaire serait plutôt dénommé *scolies*, car on y chercherait vainement une explication suivie des textes. Il y a seulement çà et là de très précieuses indications sur l'enchaînement des idées. Le but de ces scolies est surtout de justifier la traduction des mots dont le sens est douteux par la citation des cas similaires ou les équivalents que fournissent les documents assyriens eux-mêmes. C'est ici qu'on peut admirer la rare érudition de l'auteur, qui prodigue à l'occasion les vues les plus curieuses sur la religion des Babyloniens. Jensen attribue à l'épopée de Gilgamich un sens si nouveau qu'il ne veut presque plus l'appeler une épopée; cependant il compare son héros à Ulysse qui est bien le héros d'une épopée. On discutera beaucoup là-dessus, mais du moins il a fourni à la discussion des bases qui ne seront guère changées.

Le *Theologischer Jahresbericht* pour les travaux de 1900 n'a été achevé qu'à la fin de 1901. Il ne compte pas moins de 1250 pages grand in-octavo avec ses quatre divisions, exégèse, théologie historique, théologie systématique, théologie pratique, ce qui représente un labeur considérable auprès duquel le prix de trente marcks ne paraît pas trop élevé. Il paraît cependant que l'entreprise est sérieusement compromise, faute de ressources; c'est du moins ce qui ressort d'un appel de M. Harnack dans la *Theol. Literaturzeitung*. Pour notre part nous verrions disparaître avec beaucoup de peine un ensemble de renseignements si complet et si utile. Mais nous ne pouvons vraiment pas le recommander au public catholique tant que certaines parties ne seront pas traitées dans un autre esprit. Nous avons déjà dit que le rapport sur l'exégèse ne veut s'inspirer que de la méthode critique et de l'esprit scientifique dont nous estimons n'avoir rien à redouter. Les ouvrages catholiques sont mentionnés et si les jugements, d'ailleurs très rares, ne sont pas toujours favorables, les auteurs ne ménagent pas non plus la censure à ceux qui leur paraissent excéder les bornes d'une critique modérée. Leur intention est évidemment d'être impartiaux et, comme on peut supposer que les lecteurs de ce recueil ne sont pas de ceux qui flottent à tout vent de doctrine, il y a

(1) *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, formant le VIe volume de la Keilinschriftliche Bibliothek, 8° de XXII-590 pp.; m. 30.

lieu pour nous de désirer la suite de cette compilation. Mais il faudrait un peu plus de tenue dans certaines autres parties, surtout dans l'*Interconfessionelles* de M. Osk. Kohlschmidt, prédicateur à Magdebourg (S. Jacobi). Nous l'avertissons encore une fois qu'il s'expose au ridicule en empruntant ses appréciations sur le catholicisme français à un évadé du sacerdoce qui a vu dans le congrès Marial de Lyon : « tout ce que le crétinisme catholique a de plus rétrograde et de plus païen » (p. 570). Et lorsque le prédicant allemand déclare gravement que l'Évangile ne parlait pas du jubilé du Pape ni de ses indulgences coûteuses (p. 545), si ce n'est pas du crétinisme, c'est du moins une niaiserie et une niaiserie qui n'est pas neuve! Que ne se borne-t-il à lire la Bible à ses ouailles de Saint-Jacques de Magdebourg, si tant est qu'il y ait dans l'Évangile autre chose qu'un Jacques tout court (1). En somme les boutades de M. Kohlschmidt sont peu nocives. C'est comme un dernier coup de pinceau au tableau de la littérature. Comme il est dessiné par les protestants, on aurait pu négliger d'y retracer certains préjugés de secte, il est bon qu'ils se soient peints d'eux-mêmes, spontanément. Souhaitons donc de posséder longtemps encore cette incomparable Revue de l'Année théologique. Rien n'oriente mieux sur le conflit actuel des idées, et ce spectacle vaut mieux pour ceux qui ont le zèle de la maison de Dieu que ces publications mensongères qui nous feraient accroire que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes.

Pour la première fois les éditeurs ont publié séparément et pour un prix très modique la seule indication des ouvrages parus, sans analyse ni appréciation (2). On ne peut qu'applaudir à cette heureuse innovation qu'il convient de louer sans réserve. Les citations portent sur environ deux cent cinquante revues, sans parler des livres.

D'apparence modeste, dépouillée à dessein de tout ce qui pourrait encombrer l'ouvrage sans être utile aux commençants, la grammaire hébraïque que le R. P. Zapletal vient de publier en latin (3) à l'usage de ses élèves n'en satisfait pas moins aux exigences de la science la plus moderne. Si la théorie la plus communément admise est reçue dans le texte, afin que le livre puisse servir à tous, l'auteur a soin de donner dans des notes son opinion personnelle, quand elle lui paraît fournir une explication plus conforme au génie de la langue hébraïque.

Les règles sont exposées avec clarté et très complètement, bien qu'en peu de mots. L'auteur, dans la seconde partie, n'étudie le verbe qu'en dernier lieu ; son expérience de l'enseignement lui a sans doute suggéré cet ordre, mais peut-être les étudiants qui auront à se servir de son livre, sans pouvoir recueillir à son cours ses savantes explications, comprendront-ils moins facilement la formation du nom en hébreu que s'ils ne l'étudiaient qu'après celle du verbe. Quelques textes choisis pour la lecture et la traduction, un glossaire, complètent l'ouvrage ; les morceaux poétiques y sont donnés sous la forme métrique ; le cantique de la Vigne (Is. v) est à cet effet restitué par conjectures critiques.

Les six volumes que M. Wilh. Bacher a consacrés précédemment à l'*Agada des Tannaites et des Amoraites* (voy. *RB.* 1900, p. 621 ss.) manquaient encore d'une table des citations bibliques. Le savant rabbin vient de combler cette lacune par la publication d'un Index clair et détaillé (4) qui facilitera beaucoup l'utilisation de l'ouvrage. Il

(1) Une coquille un peu forte parce qu'elle figure en titre donne au saint Père le nom de Léon XIV (p. 543).

(2) *Bibliographie der theologischen Litteratur für das Jahr* 1900, 8° de 342 pp. Schwetschke, Berlin.

(3) *Grammatica linguæ hebraicæ cum exercitiis et glossario studiis academicis accomodata* a Fr. Vinc. Zapletal. O. P. ; in-8°, VIII-138 pp ; Paderbornæ, F. Schoeningh, 1902.

(4) Un fascicule de 94 pages in-8° ; Strassburg, K. J. Trübner, 1902.

y a joint une table des noms propres pour le volume sur l'*Agada des Amoraïtes babyloniens*.

Espagne. — M. le chanoine Don R. F. Valbuena, pénitencier de Tolède, a terminé son grand ouvrage, *Egipto y Asiria resucitados* (1). Il paraît qu'il s'est trouvé des *espiritus malcantes* qui ont prétendu que le titre avait quelque chose de pédantesque (IV, p. 649); nous nous contenterons de faire observer qu'il ne répond pas très exactement au contenu. L'auteur a surtout en vue la Bible et ne s'occupe des deux grandes monarchies qu'à l'occasion de la Bible. C'est quelque chose comme « *la Bible et les découvertes modernes* ». Mais on serait très injuste envers le vaillant écrivain espagnol si on considérait son ouvrage comme une adaptation de celui de M. Vigouroux. C'est une œuvre originale et très personnelle, animée de la verve propre à la langue de Cervantès, héroïque et partant batailleuse. Les conclusions les plus outrées de la critique allemande tendent à pénétrer dans les Universités espagnoles; M. Valbuena a voulu montrer que la foi n'avait rien à redouter de la critique. Il a beaucoup lu et ses informations sont en général puisées aux bonnes sources. Ce n'est pas que la critique du savant chanoine soit définitive, lui-même assurément n'a pas cette prétention. Mais enfin, et c'est là le principal, l'impulsion est donnée. Après cet ouvrage d'ensemble bien propre à ouvrir les horizons et à susciter des enthousiasmes, il faut espérer que de jeunes travailleurs aborderont des questions particulières pour se former aux bonnes méthodes. Par exemple M. Valbuena entre dans certains détails sur le siège de Jérusalem par David, mais on ne voit pas quel parti il prend dans la controverse sur l'emplacement de la cité de David, on ne sait où est la grotte d'Adollam, etc. Surtout il faudrait former des spécialistes qui ne soient pas tributaires de la science qu'ils combattent. Il y a donc beaucoup à faire encore dans le cadre proposé. Souhaitons que les courageux défenseurs de l'orthodoxie s'unissent pour cela. Et cependant M. Valbuena cherche encore noise au P. González Arintero pour le mettre en contradiction avec l'enseignement pontifical! Et tout cela à propos du déluge. M. Valbuena a parfaitement raison de soutenir que la Bible le représente comme universel, c'est sa valeur typique; mais le P. Arintero a-t-il tort de dire que la Bible n'enseigne pas un fait que tout le monde aujourd'hui tient pour impossible?

La littérature catalane tend à devenir autonome; la province de Catalogne aussi, prétend-on. Ce mouvement devait se refléter dans les études bibliques. Et c'est ainsi que, pour la première fois, les *Psaumes* ont été traduits en catalan d'après l'hébreu (2) par M. le chanoine Sucona, professeur d'hébreu au séminaire de Tarragone. Et vraiment il serait regrettable que la tentative n'eût pas été faite, tant cette langue sonore et forte paraît propre à rendre la concision énergique de l'hébreu. Des notes suivent la traduction de chaque psaume. La partie purement philologique est soignée avec un louable désir de n'être pas en retard; l'auteur s'est même piqué d'adhérer à la métrique de Bickell. En quoi il pourrait bien avoir été trop pressé. Tout en conservant à David un bon nombre de psaumes qu'il n'a sans doute pas connus, on ajoute çà et là que ce n'est pas l'avis des critiques modernes, et on ne s'étonnerait pas de l'existence de nouveaux psaumes au temps des Macchabées (p. 470). Voici comment débute le ps. **110** (*Vg.* **109**) : métrique 7. 5. 7. 5.

(1) Tome III, 8° de VI-660 pp. Tome IV, 8° de XII-690 pp. avec une carte de Palestine. Tous deux en 1901, Toledo.

(2) Los Salms de David, traduits directament del hebreu per lo catedratich de aquesta assignatura en lo Seminari pontifici de Tarragona, D. Tomás Sucona y Vallés, Canonge; 8° de 496 pp. Tarragona, Aris y Fill, 1901.

1 Oracle del SENYOR á mon Senyor :
« Sèu á ma dreta,
hasta que pose á tos enemichs
per peanya de tos peus. »
2 Lo sceptre de ton poder extendrá
lo SENYOR desde Sion.

. . . . . .

Domina en miti de tos enemichs.
3 Ton poble estará disposat ab adornos sants
al apuntar la aurora
en lo dia que *vullgas mostrar* ton poder.
Per tú será la rosada de ta juventut.

Suède. — Le problème de l'influence du parsisme sur le judaïsme, récemment étudié par Stave, a été repris par un autre savant suédois. Le cadre de M. Nathan Söderblom est à la fois plus étroit et plus large (1). Plus étroit puisqu'il ne traite que des questions d'eschatologie, plus large parce qu'il comprend presque toutes les religions, même celles des non-civilisés, le Bouddhisme et jusqu'à la philosophie de Platon. Il y a beaucoup d'idées dans ce livre — trop peut-être, — mais cette surabondance, qui ne permet pas à l'auteur d'être toujours original, est cependant sympathique chez un savant encore jeune et certainement appelé à fournir les plus intéressantes contributions à l'étude du mazdéisme.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres qui traitent successivement de la croyance en la continuation de la vie, croyance purement animiste qui ne suppose aucune idée de rétribution, de la doctrine de la rétribution, des doctrines sur le renouvellement physique du monde, des doctrines morales et religieuses connexes avec ce changement physique, de la vie éternelle obtenue dès ici-bas par l'union avec Dieu. Chaque chapitre expose les doctrines du mazdéisme pour les comparer ensuite avec celles des autres religions.

L'idée d'une survivance est distincte de l'idée religieuse de rétribution, on ne saurait le nier. Mais quelle est l'origine d'une pareille croyance? et peut-on vraiment la nommer croyance en la *continuation* de la vie? Les idées qu'on prête aux primitifs doivent naturellement être très simples, mais non contradictoires. Le sauvage le plus grossier sait très bien que la vie est interrompue par la mort; tout au plus son intelligence est-elle trop pauvre pour concevoir une vie de l'au-delà qui ne soit semblable à la vie présente, encore son imagination sait-elle lui créer des situations nouvelles. Et n'est-ce pas en revanche lui attribuer un concept philosophique trop élaboré que d'attribuer l'idée de la survivance à « *la conviction de la puissance de la vie et du droit qu'elle a de vaincre la mort* » (p. 52)? L'idée de la survivance nous paraît absolument liée à une distinction, aussi rudimentaire qu'on voudra l'imaginer, entre le corps et l'âme. Chacun sent qu'il y a en lui quelque chose qui commande aux membres du corps, qui les met en mouvement : quand on est mort, le corps demeure inerte, le principe de la vie a donc disparu. Comme on l'envisageait comme autonome et distinct du corps, on pense qu'il a quitté le corps, qu'il continue séparément son existence. C'est de la philosophie, ce n'est pas de la religion. Mais cette philosophie — et la philosophie la plus avancée en est au même point, — cette philosophie ne peut pas savoir si l'âme continuera une vie de bonnes ou de mauvaises actions, ou si la mort est un terme qui met le sceau aux actions morales et en même temps le point

(1) *La vie future d'après le mazdéisme*, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions; études d'eschatologie comparée, par *Nathan Söderblom*, traduit du manuscrit suédois de l'auteur par Jacques de Coussanges, 8° de VII-448 pages, Paris, Leroux, 1901.

de départ d'une existence nouvelle qui dépendra tout entière du bon ou du mauvais usage de la vie présente. La religion seule peut affirmer quelque chose à cet égard en vertu d'une révélation divine. La révélation peut être feinte ou réelle, la religion vraie ou fausse, mais il serait contraire au bon sens d'arguer ici d'une autre autorité. M. Söderblom est très réservé : « Mais la foi en la rétribution divine peut exister pendant des siècles sans s'appliquer à la vie future. Les conditions de son extension après la mort sont très diverses et se soustraient en partie à notre connaissance » (p. 156). C'est ici seulement qu'il pourrait être question d'une influence d'une religion sur l'autre, mais spécialement lorsqu'il s'agit des rapports du mazdéisme et du judaïsme la fixation de dates domine tout et jusqu'à présent les savants spécialistes ne sont guère d'accord. Le judaïsme est du moins parfaitement classé par les écrits des prophètes; qui datera l'Avesta? D'après M. Söderblom les parties les plus anciennes, les Gâthas, sont antérieures aux Achéménides, mais il est impossible d'en tirer une doctrine complète, et l'Avesta postérieur va jusqu'au IIIe s. ap. J.-C., sans qu'on puisse distinguer avec certitude celles de ses parties qui sont les plus anciennes, le tout étant d'ailleurs fragmentaire. Quoi qu'il en soit, il semble que dans le mazdéisme l'idée de la rétribution apparaît comme le motif le plus puissant qu'on puisse avoir d'embrasser la religion de Zoroastre. « Cette confusion des intérêts du prêtre avec ceux de la religion est visible à chaque ligne de l'Avesta » (p. 89). Suit une description du sort de l'âme après la mort. M. S. conclut sagement qu'il n'y a aucun emprunt du côté des Juifs. Mais à vrai dire la question se pose moins à propos de l'idée d'une rétribution que lorsqu'il s'agit de la fin du monde, de l'eschatologie proprement dite.

Celle des Iraniens est très développée. D'après M. S. elle est d'abord une doctrine naturiste; il ne s'agit que de la fin du monde physique et cette question est résolue en elle-même, sans être dominée par un principe moral ou religieux. Un des traits de cette eschatologie serait le paradis ou l'enceinte (*Vara*) de Yima qui a souvent été appelé le Noé de la Perse. D'après l'auteur il s'agit ici non point d'un déluge passé, mais d'un cruel hiver qui sévira à la fin des temps. A ce propos on trouve un certain nombre de faits relatifs au déluge ou plus généralement à la destruction du monde, surtout d'après les notes de M. Marillier. L'idée religieuse et morale n'a pas tardé à vivifier de son influence ces premiers mythes naturistes. Le sort des bons et des méchants sera définitivement réglé lorsque le monde ancien, détruit, aura fait place à un monde meilleur; d'après les Gâthas, la fin du monde « est un jugement de Dieu au moyen du métal fondu pour découvrir le mal et récompenser le bien dans la destruction du monde et son renouvellement par le feu » (p. 240). Mais M. S. reconnaît que les Gâthas sont muets sur les deux traits les plus caractéristiques du mazdéisme postérieur, la résurrection des corps et la purification et la félicité définitive de tous. Et quoiqu'il admette que les chantres des Gâthas ont pu croire à la félicité de tous sans la publier, cela paraît bien peu conforme à l'énergie avec laquelle le Seigneur décide entre les deux adversaires au moyen du métal fondu (p. 238). Et ce triomphe du Seigneur met peut-être en doute le caractère purement naturiste des théories sur la fin du monde. Dans le système dualiste qui est celui de la Perse, le triomphe du bien suppose un renouvellement complet du monde, la résurrection des bons et l'anéantissement ou le châtiment des méchants. Nous sommes loin du développement de la pensée juive et M. Söderblom a le mérite d'avoir fortement insisté sur les différences essentielles, en combattant à l'occasion l'opinion de Stave. Assurément il est allé très loin, peut-être trop loin, en affirmant que « pour la première fois dans l'eschatologie juive et chrétienne un mythe de la nature joue un rôle indépendant dans

la seconde Épître de saint Pierre (3 7 ss.) par une allusion à l'embrasement final du monde » (p. 289 s.), et Bousset a pu citer quelques allusions semblables dans les livres sibyllins (*Theologische Literaturzeitung*, 14 sept. 1901), mais il s'agit alors d'éléments secondaires plutôt que de doctrines, et d'ouvrages de lettrés syncrétistes plutôt que du fond même de la religion d'un peuple. Le développement de la religion d'Israël a été tellement original, disons transcendant, qu'on ne peut admettre l'emprunt étranger d'un élément constitutif de son dogme, et cela, Bousset le reconnaît presque aussi nettement que Söderblom. D'ailleurs si Söderblom est développé en ce qui regarde le mazdéisme, l'étendue de son champ de comparaisons est beaucoup trop vaste pour que la question soit approfondie. C'est une étude à reprendre. Selon nous on fera bien aussi de regarder plus attentivement du côté de Babylone. L'eschatologie des Chaldéens est peu connue, mais l'ascendant intellectuel de la vieille cité a dû se prolonger longtemps après sa chute. En tout cas on retrouverait facilement dans des poèmes beaucoup plus anciens que l'Avesta les traits que S. a réservés pour son dernier chapitre. L'enlèvement de Kaï Xosrû rappelle celui du héros du déluge babylonien et le breuvage divin du Hasma est semblable à l'eau de vie offerte à Adapa. Par ailleurs il nous a été impossible de conclure des citations et des analyses de S. que le mazdéisme contenait la notion d'une vie éternelle obtenue par l'union avec Dieu. S'il est peu vraisemblable que les Juifs aient emprunté l'idée de la résurrection aux Perses, il serait bien étrange de trouver chez eux le germe de la théologie de saint Jean.

Les rapports de l'ancienne version syriaque des évangiles et le *Diatessaron de Tatien* sont l'objet d'une dissertation présentée à l'Université d'Helsingfors par M. Arthur Hjelt (1) L'ancienne version syriaque est représentée par le ms. de Cureton et celui du Sinaï, le Diatessaron l'est tant bien que mal par les diverses publications de Moesinger et du Cardinal Ciasca, les travaux de Zahn, de Rendel Harris etc. La conclusion de M. Hjelt est que la version syriaque ancienne, antérieure au retour de Tatien (172-173 ap. J.-C.), est représentée par le ms. du Sinaï. Tatien a travaillé d'après le syriaque, sans se gêner pour accommoder son texte aux nécessités d'une harmonie évangélique ni même pour introduire quelques éléments étrangers. C'est précisément parce qu'il harmonise plus que le sinaïtique qu'on peut déduire du ms. Cureton qu'il est postérieur à Tatien et sous l'influence du Diatessaron. Cette revision daterait du IIIe siècle, la Peschito du IVe. Nous avions, dès les premiers jours de la découverte du ms. Lewis, conclu que « Sin. est pur d'un nombre considérable de ces interpolations, harmonisations, scrupules dogmatiques, qui donnent à Cureton, si familier, si populaire dans son style, l'aspect d'un travail réfléchi » (*RB.* 1895, p. 405). Nous ne pouvons donc que nous associer à la conclusion de M. Hjelt qui explique les particularité de Cur. par l'imitation du Diatessaron. Au contraire il nous paraît peu vraisemblable que les églises syriennes primitives n'aient pas connu avant Tatien l'évangile comme tétramorphe, c'est-à-dire canonique à quatre membres. D'après Hjelt, si Tatien avait eu l'opinion d'Irénée sur ce point, il n'aurait pas osé altérer cette unité quadruple. Il va même jusqu'à penser que telle église syrienne avait un évangile, telle autre un autre (p. 163). Il est assuré que tous les évangiles ne sont pas arrivés à Édesse en même temps, et il se peut qu'ils n'aient pas eu un unique traducteur. Mais la pensée de Tatien n'est nullement contraire à celle d'Irénée; elle en est plutôt l'exa-

(1) *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältniss, untersucht von *Arthur Hjelt*, 8° de IV-160 pp. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf, 1901.

génération, et c'est parce que la canonicité exclusive des quatre évangiles était reconnue que la tentative de Tatien a paru souhaitable.

Palestine. — A la suite de l'inscription romaine d'Abou-Ghôch dont il a été question dans la *Chronique*, le P. Germer-Durand publie quelques inscr. grecques de Palestine (*Échos d'Or.*, déc. 1901, p. 74 ss.). Deux sont aujourd'hui dans la collection de M. le baron d'Oustinow à Jaffa; une troisième, trouvée à Beisan, est conservée chez le mudîr de cette localité. Le premier texte, « sur une plaque de marbre trouvée à Esdoud maritime », est incomplet à droite; il offre une disposition singulière : « Tout en haut une ligne de grec... au-dessous une croix,... plus bas, disposées horizontalement, à une certaine distance les unes des autres, les premières lettres de l'alphabet grec. » Sous chaque lettre un trou rectangulaire de 0m,12 sur 0m,03, et enfin deux lignes de grec, dont la seconde commence fort en retrait. Aucune difficulté dans le déchiffrement mais beaucoup pour la lecture. Le P. Germer-Durand suggère à la première ligne : Ἀυξίτω ὁ κόμης δι' [ἰδίων.....]; pour les deux autres : Ἐπὶ Μελτιάδου..... | τῶν εὐφημοτάτων..... Tout demeure encore obscur dans ce petit monument original.

Le second texte, incomplet aussi en haut et en bas, provient de Naplouse. Il est lu : ..... μοτάτου διεπ..... | τὴν ὑπατίαν, τὸ μεσόχωρο[ν] | ἐκ θεμελείων ἐκτίσθη, ἐργοδιω[κ] | τούντων Φλ(αβίου) Ἰουλιάνου χειλιάρχο[υ] | καὶ Μ[αρ]κελλείνου π(ατρὸς) π(όλεως). A propos du très obscur μεσόχωρον le Père G.-D. fait observer « que le plan de Naplouse, vu dans la carte mosaïque de Mâdaba, représente au milieu de la ville la toiture d'un bazar entre deux autres constructions monumentales ». Il date l'inscr. du VIe s. Tout autre avait été l'interprétation de Renan et de Clermont-Ganneau qui relevèrent ce texte, à de longues années d'intervalle, dans le mur d'une maison à Naplouse. D'après l'éminent romaniste L. Renier (*Miss. de Phénicie*, p. 809) il s'agirait « d'un monument élevé par les soldats d'une légion, peut-être de la *Xe Fretensis*, et il n'est pas étonnant que le soin d'en surveiller l'exécution ait été confié à un tribun » [χιλίαρχος] « et au primipile » [πριμοπιλαρίου au lieu de πατρὸς πόλεως]. Le *primipile* « était le titre... du premier centurion de la légion, grade immédiatement inférieur à celui de tribun » (*op. c.*, p. 808). Au gré de Renan « le μεσοχώριον était sans doute un des forts de Neapolis » (*ibid.*). L'inscript. était attribuée au IVe s. Tout en adoptant cette interprétation, Cl.-Ganneau (*Arch. Res.*, II, 318 s.) rectifiait la lecture μεσοχώριον en μεσόχωρον confirmée aujourd'hui par le nouvel estampage.

L'inscr. assez fruste de Beisan est lue ainsi : Ἐκ τῆς δοθείσης | θ(ε)ίας φιλοτιμίας, κ(ατ') | αἴτησιν Φλ(αουίου) Ἀρσενίου | τοῦ ἐνδοξ(οτάτου), τὸ παρ(ὸν) ἔργον | τοῦ τ(ε)ίχ(ους) ἀνενεώθη | ἐν Χρ(ιστῷ) βο(ηθῷ), Φλ(αουίου) Ἀναστασίου μο(ν)αρχ(οῦντος), ἐν ἰνδ(ικτιῶνι) γ'. « Après le chiffre de l'indiction... encore deux lettres qui paraissent être E C; mais elles ne sont pas certaines ». Était-ce la mention de l'année? L'indiction 3e qui s'est présentée en 495 et en 510 sous le règne d'Anastase permet de suppléer approximativement à cette lacune.

On a proposé (1) de voir dans « Bethsura... la cité qu'Antiochus Épiphane établit à Jérusalem, sur les ruines de la cité de David..... à l'extrémité méridionale de la ville haute ». Bethsura serait « un pluriel grec, comme Jerosolyma »; elle s'identifierait avec Bethsour de Néhémie 3 16, « que Josèphe, par abréviation, appelle *Bethso* » (*Guerre*, V, 4 2). Au lieu d'éclaircir le Ier liv. des Macch. cette nouvelle hypothèse en compliquerait fort l'exégèse, si Bethsura doit se confondre avec l'Acra des Syriens à

(1) *Bulletin de la Soc. nation. des Antiquaires*, 1901, p. 112 ss. Communication anonyme.

Jérusalem. Quant au rapprochement בית־צור — Βηθσὼ, il est beaucoup plus problématique encore. Il en faut dire autant de la localisation du combat de I Macch. 6 32 à kh. *Zakariah*, près de Modin (*op. c.*, p. 114), au lieu de *Beit-Zekâriah* non loin de *Beit-Ṣour*, sur la route d'Hébron.

Zeitschrift des DPV., XXIV, nos 2 et 3. — Mart. Hartmann : *Les inscriptions arabes de Salamia* (hto Syrie), avec des notes d'histoire et d'archéologie musulmane. — W. Christie : *Dialecte populaire de la Galilée centrale :* douze récits de diverses sources transcrits et traduits, suivis d'une bonne esquisse grammaticale et de notes ethnographiques. — Prof. Luc. Gautier : *A la mer Morte et au pays de Moab :* notes de voyage intéressantes, précises et très illustrées.

Mittheilungen u. Nachrichten des DPV., 1900, n° 5. — Lettre de M. le Dr Schumacher sur la continuation de ses recherches archéologiques et de son relevé topographique en Transjordane. — Le prof. dominicain D. Saul continue le récit de voyage de la caravane biblique organisée par l'École de Saint-Étienne en 1893. — N° 6. Note de Schick sur le canal découvert dans le courant de l'année dernière à la piscine de Béthesda (1). — En matière d'épigraphie l'imagination la plus érudite ne compense jamais l'étude matérielle du document sur l'original ou dans une reproduction fidèle : témoin le cas du prof. Dalman. Il a voulu avec toute raison corriger la lecture de Kautzsch, בורי חיסה, à propos des ossuaires juifs du mont des Oliviers (voy. ci-dessus, p. 276); mais en lui substituant בר יהוסף ou en raisonnant sur les possibilités de lire ביר comparé à בירבו il n'a pris souci ni de l'original ni même de la copie défectueuse qui avait trompé la religion de son collègue.

1901, n° 1. Fin du rapport de Schumacher. Durant la campagne de 1900 il a exécuté un levé de 416 kilom. carrés, dressé la carte de tout l'orient du *ʿAdjloûn*, la région jusqu'ici fort mal connue des *Beni-Ḥasan*. Les importantes ruines de *Medwar Nôl*, non loin d'un gué très pratiqué sur le cours supérieur du Zerqâ, lui ont suggéré un rapprochement avec Penouel de l'histoire de Jacob (Gen. **32** 32). Il faut souhaiter que la publication totale ne soit point trop retardée. — P. D. Saul : *D'ʿAqaba à Jérusalem*. — Note de Schick sur l'église de *Qoubeibeh*, aujourd'hui reconstruite. Il pense avoir reconnu, dans l'une des nefs, une maison — celle de Cléophas (Luc. **24** 13), — à trois pièces, englobée dans une première église qu'il tient pour byzantine.

Parmi d'autres fragments de textes cunéiformes Winckler publiait récemment (2) une inscription mutilée qu'il attribue à Sargon. Il y est question d'une campagne contre les Philistins et de la capture d'une forteresse d'*Azaqa*, laissée sans identification. Hommel (3) y a reconnu à juste titre l'*Azéqah* biblique, et pense qu'il s'agit plutôt d'un « épisode de la campagne judéo-philistine de Sennachérib ». Il lit ainsi le début du fragment :

(1) A propos de ce nom, il faut signaler comment l'étymologie en est traitée dans un important article du prof. van Vebber : *Der Teich Bethesda und die Gottheit Jesu* (*Theolog. Quartalschr.* 1902, p. 32 ss.). Il faut lire בית חסדא et y voir un *surnom* araméen motivé par les prodiges qui s'accomplissaient périodiquement à la piscine. « La leçon Βηθζαθά (א, Eusèbe) repose sans doute sur une tradition qui pour être locale n'en est pas moins erronée » et « elle a contre elle sinon l'usage linguistique, en tout cas certainement le contexte dans Jean » (*loc. c.*, note). C'est une procédure par trop sommaire contre la leçon Βηθζαθά, attestée par d'autres témoins que א et Eusèbe; et van Vebber aurait bien fait d'indiquer ce qui s'oppose à cette leçon — qu'il a mal comprise — dans le contexte de saint Jean.

(2) *Altoriental. Forschungen*, 2e série, III, 2, p. 570 ss. (1901).

(3) *The Expository Times*, déc. 1901, p. 144.

« .....pour mon pays.....
.....d'Assur, mon seigneur, un district (*nagû*).....
.....la cité d'*A-za-qa-a*, sa ville de garnison, qui, entre...
.....une hauteur... une cime de montagne, était située comme le fourreau d'un poignard [d'acier.....
.....et s'opposaient l'une à l'autre les cimes de montagnes...
.....en apportant les instruments de siège (*arammê*)...
.....[Ils entendirent l'approche] de mes chevaux, ils virent le tumulte de mes troupes.
.....Je pris et je pillai...
.....de la [cité] royale des *Philistins*. »

Palestine Exploral. Fund : Quart Stat., janv. 1902. — On annonce la prochaine ouverture d'une nouvelle campagne de fouilles, cette fois à Tell-Djézer. — Antonin de Plaisance parle de certaine colonne prodigieuse dressée au milieu de la voie qui descend de Jérusalem à Césarée (cf. Geyer, *Itinera...*, 176, 21 ss.). M. Schick propose d'en reconnaître les débris dans les tronçons énormes découverts à Saint-Étienne. Ils ont près d'un mètre de diamètre et appartiennent sûrement aux ruines de la basilique d'Eudocie. La colonne d'Antonin, d'une localisation imprécise, pourrait être celle qui est représentée à la porte septentrionale de la ville dans la mosaïque de Mâdaba. — Les détails sur le relief du roc dans le parvis du Saint-Sépulcre (p. 3) manquent de précision et en partie d'exactitude. On a prétendu relever la date « 1065 » dans l'hypogée juif décrit ici (*RB.* 1901, p. 448 ss.); nous l'avons vue graver plusieurs mois après le déblaiement. — Clerm.-Ganneau : *Arch. and epigr. Notes on Palestine* (suite) : « Dannaba et le pays de Job; Zeus-Hélios et Baal-Bosor; Sur quelques inscr. gr. du Haurân ». — G. A. Smith ajoute des notes sur ce dernier sujet. — Dr. Schick : *The Virgin's Fount :* description minutieuse de la source, histoire de ses transformations, découverte de l'embouchure du canal primitif. — Masterman décrit ce canal exploré par lui. — Schick : *Notes to accompany the plan of Jeremiah's Grotto. The Muristan;* ce dernier travail spécialement important par la somme des observations qu'il enregistre touchant le relief du sol et les vestiges archéologiques. La description se réfère à douze plans dont un seul est publié. — J. Glaisher : Observations météorologiques à Jérusalem et à Tibériade en 1900. — Rév. G. E. Post : Régime des pluies en Cœlésyrie. — Sir C. Wilson : *Golgotha and the Holy Sepulchre :* commencement d'une étude qui vise à réunir toutes les données pour ou contre chacune des théories jusqu'ici proposées. — Prof. Luc. Gautier et M. Macalister : *Remarks on the July 1901, Quart. St.* — Rev. Caldecott, *The Biblical Cubit.* — J. E. Thomson : *The Samaritan Passover.* — Conder : Analyse du récit de voyage de Zuallard en T. S. (1586). — Selah Merrill et Chaplin : Découverte de flèches antiques dans la citadelle.

Recueil d'archéologie orientale, publié par M. Clermont-Ganneau. Tome IV, livraisons 24-26 (et dernière).

Sommaire : § 66 : Lecture rectifiée des inscriptions de Waddington. — § 67 : Nouvelles observations sur la mosaïque hébraïque de Kefr Kenna. — § 68 : Un thiase palmyrénéen. — § 69 : Le dieu nabatéen Chaf' al-Quam. Additions et rectifications. Table des figures dans le texte. Table des planches hors texte. Table des matières.

Le tome V est sous presse.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE DE St PAUL

I. — COMMENT IL A CONNU JÉSUS-CHRIST.

Trois ans, cinq ans peut-être, se sont écoulés depuis l'ascension de Jésus-Christ (1). Les douze apôtres auxquels il a confié son évangile, qui doivent être ses témoins dans toute la terre, ne sont pas sortis de Jérusalem. Le livre des Actes ne nous signale qu'une excursion de Pierre et de Jean en Samarie (2). Les chrétiens, dispersés par la persécution, se sont réfugiés dans les villes voisines, clientes directes du pouvoir romain qui ne connaît pas du crime religieux. Damas en a reçu quelques-uns, et un jeune pharisien, Saul de Tarse, que recommandaient son orthodoxie, sa sainteté et un zèle violent, impitoyable, qui avait fait ses preuves, sollicitait du grand prêtre des lettres contre les exilés apostats. Saul de Tarse, à la suite d'un événement qui le prosterne à terre, d'où il se relève aveuglé au point que ses compagnons durent le conduire par la main jusqu'à la ville, se proclame disciple de Jésus-Christ. On le guérit et on lui donne le baptême. Il avait vu le Seigneur, disait-il; il l'avait même entendu. Le nouveau converti prend conscience immédiatement qu'il est apôtre et qu'il a reçu du Christ un évangile spécial; fort de cette conviction, il s'impose comme apôtre aux Douze, qu'il n'a jamais vus, et à l'Église, — et il n'est pas exagéré de dire qu'on l'a subi. Il ne demande ni l'investiture ni même la reconnaissance de son mandat aux chefs de la communauté chrétienne; il ne se rend pas à Jérusalem pour faire contrôler son évangile et pour s'informer des détails de la vie de Jésus auprès de ceux qui l'avaient suivi depuis le baptême de Jean jusqu'à l'ascension. Il semble les ignorer, il se sait indépendant; son apostolat et sa doctrine ne relèvent pas d'eux. Veut-il méditer et réfléchir sur la grâce qui lui a été donnée, c'est le désert d'Arabie qui l'accueille

(1) D'après le P. Cornely, la conversion est de l'année 34. M. Belser indique l'année 33. M. Harnack la reporte à l'année 30 (*Geschichte der alt. Litt.*, II, I). Voir dans la *Zeitschrift für vissenschaftliche Theologie* (1898) la critique que M. Schürer (*Zur Chronologie des Lebens Pauli*, 21-42) fait de cette dernière date. Ce n'est pas le moment de formuler notre choix. Il nous suffit de faire remarquer que les événements rapportés par les huit premiers chapitres des Actes ont une physionomie toute différente dans la chronologie de M. Harnack.

(2) Ch. 8.

en solitaire. Trois ans après seulement, il visite Pierre, auprès duquel il demeure quinze jours. C'est le seul apôtre qu'il ait fréquenté (1).

L'apparition subite de Paul et son attitude dès l'instant de sa conversion nous semblent, entre tous les événements des origines chrétiennes, extraordinaires et même étranges. C'est l'égalité complète aux chefs officiels qu'il revendique; sans supporter la discussion, il s'attribue l'autonomie absolue dans la direction des églises qu'il fondera et l'indépendance de sa doctrine. On pourrait presque dire qu'en ce jour un nouveau foyer d'évangile se constituait à côté de l'autre. Le monde à conquérir était si grand; n'exigeait-il pas ce renfort de lumière? Bien qu'il n'ait pas été allumé en Palestine, sous le ciel de Galilée, pendant la vie terrestre du divin prédicateur du royaume de Dieu, il n'en était pas moins pur. Le Christ glorifié, vivant auprès du Père, avait-il renoncé à intervenir dans son Église? Ne s'était-il pas réservé le droit de l'embraser en son temps, ce foyer nouveau?

Or, le temps était venu. Les Douze semblent avoir réservé leur ministère à Israël. Ils sont à peine sortis de Jérusalem. La prière, la vie de communauté les absorbent, et l'évangile paraît encore lié au culte ancien et au régime légal. Il faut se hâter puisque les années d'immobilité se multiplient. En suscitant un apôtre dans des conditions nouvelles; en le faisant naître indépendant, en dehors de toute attache avec les Douze et l'Église mère; en lui indiquant comme champ de conquête le monde entier, les Grecs, les Romains, les Barbares; en lui remettant un évangile qui n'était pas l'histoire de son ministère de Galilée et de Judée, limité dans l'espace et dans le temps, mais dont le point de départ, le premier chapitre était le Christ glorifié, vivant auprès de Dieu et étendant son action par delà l'espace et le temps, principe permanent de vie divine chez tous ceux qui lui étaient unis par la foi, Jésus ne s'était-il pas souvenu de sa parole : « Il est avantageux pour vous que je m'en aille (2) »?

Nous voudrions raconter l'événement qui a transformé Saul de Tarse, pharisien et persécuteur, en chrétien et en apôtre. Il a un intérêt spécial, puisqu'il est le résultat de la manifestation la plus saisissante du Christ dans l'histoire de l'Église; d'autre part, il ouvre en quelque sorte l'évangile de saint Paul; il est l'introduction obligée qui éclaire et qui illustre sa théologie.

(1) L'épître aux Galates — on le fera remarquer plus loin — a contraint les exégètes des différentes écoles à admettre ce point de vue. Tous les événements de la vie de saint Paul, même ses visites à Jérusalem et ses relations avec les apôtres, y sont décrits et amenés comme des preuves de son autonomie. A ses yeux, cette indépendance pouvait se concilier et se conciliait de fait avec la supériorité de Képhas et des Douze.

(2) Saint Jean, 16, 7.

Cet intérêt n'a pas échappé aux critiques. S'ils admettent le second point de vue, c'est-à-dire, qu'à un moment donné, Saul de Tarse a été convaincu de la résurrection de Jésus et que cet aspect du Christ a commandé en quelque sorte sa dialectique et son ascèse, ils nient l'intervention de Dieu aux origines du christianisme. La conversion survenue sur le chemin de Damas serait le résultat d'une préparation lointaine et latente. Nous analyserons donc les diverses pièces où l'Apôtre et l'Église primitive ont consigné leurs témoignages, pour déterminer si vraiment Paul est entré dans la foi par des approches successives.

I

L'apôtre est le meilleur témoin qui puisse être entendu sur l'événement du chemin de Damas; il est même le seul. Tous les récits que nous interrogeons viennent de lui, directement ou indirectement. Les uns, ceux des épîtres, sont les plus anciens; les autres, ceux des Actes, postérieurs aux premiers, n'auraient pas pour les critiques le même crédit; d'après eux, ils reflètent la tradition de l'Église, qui aurait encadré dans une apparition lumineuse, sensible à l'œil et à l'ouïe, le fait tout intérieur de la conversion. Examinons d'abord les épîtres dont l'authenticité n'est pas mise en question.

Quand il parle, dans ses lettres, de son entrée dans le christianisme, saint Paul n'a jamais le dessein de nous raconter l'événement dans tous ses détails et avec son ampleur réelle. Il n'écrit pas une page d'histoire. La polémique seule le sollicite; et, à cette occasion, il interroge ses souvenirs et il laisse échapper quelques allusions aux origines de sa foi. Il est intéressant de remarquer encore qu'il ne nous dit jamais comment il est devenu chrétien. La question ne se pose pas pour lui sous cette forme. Il explique comment il est devenu apôtre. Il ne distingue pas, il n'isole pas sa vocation à l'apostolat de sa vocation au christianisme. Dans sa pensée, les appels n'ont pas été faits en deux moments; il est né apôtre; il est entré dans la foi pour en être l'apôtre auprès des païens. Les deux questions sont indivises.

Entre toutes ses épîtres, celle qu'il destina aux Galates est la plus riche en renseignements (1). Contraint par des adversaires qui suspectent la légitimité de son titre d'apôtre et la vérité de son évangile, il se reporte à ses origines chrétiennes, au point de départ de sa foi. Tout autre se serait efforcé de montrer que les Douze l'ont accueilli parmi eux et ont reconnu sa mission spéciale; qu'informés

(1) Lire spécialement le chapitre 1.

de son évangile, ils n'avaient relevé ni inexactitude ni différence, et qu'ils l'avaient approuvé. Ce recours apologétique, qu'il lui était facile d'indiquer et d'accentuer, ne l'a pas tenté. De plus hautes garanties établissent sa mission et accréditent son évangile. D'un bond, il y fait appel, et il dicte à son secrétaire cette première phrase qui doit ruiner les suspicions de ses adversaires (1) : « Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le père qui l'a ressuscité des morts... » Dieu le père seul l'a appelé; l'intermédiaire et l'organe de cette révélation a été Jésus-Christ lui-même. Il n'a jamais été le candidat des hommes; ils ne l'ont ni promu ni élu par le sort. C'était un argument audacieux que de débuter, dans une lettre destinée à des chrétiens révoltés, lettre que liront des adversaires subtils, par un en-tête aussi surprenant, que de placer dans une sphère inaccessible à leurs recherches les sources et les preuves de son apostolat, les dérobant à tout contrôle et les couvrant de la majesté lointaine et transcendante de Dieu. Cette attitude si fière, dédaigneuse même, lui est imposée par la fermeté d'une conscience qui se sait solide, par la vivacité du souvenir et par la certitude du fait.

Quant à son évangile, c'est-à-dire sa doctrine, ses conceptions chrétiennes sur la personne du Christ, sur les moyens et les conditions du salut, il les délie de toute attache humaine (2). « Je vous notifie, frères, que l'évangile évangélisé par moi n'est pas selon l'homme. Je ne l'ai, en effet, ni reçu ni appris d'un homme, mais par une révélation de Jésus-Christ. » La démonstration suit immédiate et convaincante. Il raconte son histoire, ses voyages, qu'il date, et ses relations avec les apôtres et l'Église mère. Avant, il était le persécuteur acharné (3); son zèle à promouvoir et à défendre la loi et les traditions des pères dépassait celui de tous ses contemporains. Telles étaient les convictions du jeune Juif, tel était son entraînement, quand Dieu lui révéla son Fils. Sur-le-champ, il rompt avec son passé (4). Mais il n'est pas allé s'enquérir auprès des apôtres; il ne leur a demandé ni information ni contrôle. Il s'est enfoncé dans le désert d'Arabie, puis il est revenu à Damas (5). Trois ans après seulement, il se rend à Jérusalem pour visiter Pierre, chez qui il demeure quinze jours. Mais il n'a pas vu un autre apôtre, sauf Jacques, le frère du

(1) **1**, 1.
(2) **1**, 11 et 12.
(3) **1**, 13 et 14.
(4) **1**, 16.
(5) **1**, 17-23.

Seigneur. Et pour ajouter à sa parole une garantie suprême, il lui donne la forme du serment : il prend Dieu à témoin qu'il ne ment pas. Il séjourne en Syrie et en Cilicie. Il n'est pas connu personnellement des frères de Jérusalem, qui ignorent « sa face ». Il a donc toujours agi avec la conscience qu'il est indépendant. Il n'a rien reçu des hommes; conversion, apostolat, doctrine, tout est mis au compte direct de Dieu.

L'intervention humaine écartée et Dieu seul ayant agi, une question se pose naturelle et impérieuse : comment Paul de Tarse est-il sorti du pharisaïsme et pourquoi? comment est-il entré dans la religion nouvelle et pourquoi? Il parle, on le sait, d'une révélation dont il aurait été favorisé. Qu'il s'agit d'une vraie révélation de Jésus-Christ, dégagée de tout apport humain, il le démontre en décrivant son état psychologique. L'événement surnaturel auquel il se reporte n'a pas été précédé d'un examen dont l'issue aurait été favorable au christianisme. Il ne s'est pas décidé lui-même à y pénétrer. En s'engageant sur le chemin de Damas, il ne prenait pas la voie qui aboutit à Jésus-Christ; il n'allait pas à sa rencontre. Sa pensée n'était pas inquiète ni sa conscience troublée. Le peut-être discret et subtil, mais si puissant qu'il dissout des convictions anciennes et robustes, n'a jamais traversé son âme. Elle était hors des prises d'un doute, même timide. L'hésitation aurait été repoussée, sinon par un entraînement auquel rien ne résiste, du moins par une foi éclairée et ardente, investie de références prophétiques, qui reposait sur deux assises inébranlables : l'une, intellectuelle, la certitude évidente que la loi était sainte, la source de la vraie justice, que Dieu n'était pas avec Jésus de Nazareth, puisqu'il ne l'avait pas protégé contre une mort honteuse, et que ses disciples étaient des blasphémateurs et des impies; l'autre, morale, c'était son aspiration extraordinairement soutenue vers la sainteté. La fidélité au Dieu de ses pères, à la loi de ses pères et aux traditions des anciens était trop ferme, de même que son aversion de la secte chrétienne trop raisonnée, pour qu'une oscillation pût se produire dans cette nature harmonieuse et droite. Il était passionné, sans doute, mais cette ardeur n'était pas capricieuse et versatile : elle obéissait à une conviction de son esprit, conviction qui en réglait la tendance, qui en assurait l'immobilité et la dirigeait vers un but constant. Certes, on ne peut pas dire de Paul que son âme fût assez vaste pour renfermer les deux pôles contraires, que chez lui, comme chez beaucoup d'hommes, il se serait constitué à côté de la région claire où s'épanouissait radieuse une raison mûrie et consciente, la zone inconsciente dans laquelle une sorte de végéta-

tion sous-marine se serait développée, silencieuse et féconde, destinée à envahir la zone lumineuse et à y étouffer les premières certitudes. Sa nature n'est pas susceptible d'un tel dédoublement.

Lui, il est conscient qu'à la période où il était pharisien, zélote et persécuteur, succède immédiatement, sans étape préparatoire, la période chrétienne. Toutes ses convictions, toutes ensemble et subitement, cèdent devant les convictions contraires qui les délogent et s'installent à leur place. Il est conscient qu'aucun homme, pas même lui, n'a joué un rôle dans sa conversion. Il n'y a pas de pont à établir — la comparaison est classique — entre sa foi ancienne et sa foi nouvelle; les deux rives sont trop distantes; c'est l'immensité de l'océan qui les sépare; l'homme ne peut la franchir. En un instant, il se trouve au bord opposé. Qui donc l'a transporté? C'est Dieu, dit-il, et Dieu seul, par Jésus-Christ.

L'antithèse entre l'avant et l'après, entre l'état ancien et la vie nouvelle, apparaît renforcée dans l'épître aux Philippiens (1). Le premier état, bien qu'il fût régi par l'amour de Dieu, ne pouvait pas préparer l'autre. Mis en face d'adversaires judaïsants, qui étalent devant les chrétiens d'origine grecque les avantages de leur naissance et de leur circoncision, il est amené à énumérer les mêmes prérogatives qu'il appelle charnelles. Il ne s'en glorifiera pas, quoiqu'elles dépassent en excellence et en nombre celles des faux frères. Il est un circoncis du huitième jour, Israélite de race, de la tribu de Benjamin, hébreu fils d'hébreu, et pharisien; son culte de la loi, il l'a démontré en persécutant l'Église; il était irréprochable dans sa recherche de la justice qui est par la loi. Les avantages de la naissance et d'une généalogie sans tare étaient donc relevés par une personnalité supérieure, toujours à haute pression dans la recherche de la sainteté et dans l'effort vers le bien. Ils étaient sans valeur, et l'apôtre les estime pure perte. « Mais ces choses qui pour moi étaient des gains, je les ai regardées comme une perte à cause du Christ. Et même je regarde toutes choses comme une perte, à cause de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ, mon Seigneur, pour lequel j'ai renoncé à tout, et je les regarde comme une vile fange, afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui non avec ma justice, celle qui vient de la loi, mais avec celle qui s'obtient par la foi en Jésus-Christ. » Entre le régime de la loi et le régime de la foi l'opposition est irréductible. Le premier n'a joué aucun rôle dans la genèse de celui-ci. Il n'en a pas été l'antécédent préparatoire. Les deux convictions, les deux justices ne s'appelaient

(1) 3, 4-10.

donc pas; elles s'excluaient même. La justice ancienne est une balayure, une fange. La foi en Jésus-Christ n'y a pas germé; elle n'en est pas sortie.

Jusqu'ici la cause de cette transformation nous échappe; rien ne nous indique comment et sous quelle forme la révélation du Fils lui a été faite. A-t-elle été purement intérieure? ou bien aurait-elle été accompagnée d'un phénomène extérieur sensible? Dans la première épître aux Corinthiens (1), saint Paul déclare qu'il a vu le Christ, ou mieux, que le Christ a été vu par lui, et il attribue à cette apparition l'origine de son apostolat. Les doutes qui tourmentent les chrétiens de Corinthe sur la possibilité de la résurrection l'ont contraint à établir, par des arguments évidents et indiscutables, la résurrection de Jésus lui-même, qui est le gage de la nôtre. Il ne donnera qu'une preuve de la sortie glorieuse de son tombeau au matin de Pâques : les apparitions qui furent faites aux apôtres et aux disciples. C'est Pierre qui l'a vu d'abord, puis les Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. « Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi, comme à l'avorton. » Sa vision, qui est la dernière, qu'il compare et qu'il égale aux autres, il la qualifie d'une expression énergique, qui met en relief le mode particulier de sa conversion. Il est né violemment, comme un avorton; c'est de force qu'il est entré dans la vie divine. Alors que tous les autres, apôtres et disciples, arrivaient à la foi en Jésus ressuscité, après une préparation lente et progressive que vint couronner l'apparition surnaturelle, lui, il a été arraché avant terme du sein qui le portait. Tous ces divers témoignages ne démontrent-ils pas la nature subjugante et irrésistible de l'événement qui l'a transformé (1)?

Il est constant que la conversion de saint Paul n'a pas été précédée d'un enseignement religieux qu'il aurait reçu soit des apôtres, soit des chrétiens. Il est constant qu'il a persécuté leur foi, et que son ardeur à dévaster et à ruiner la religion nouvelle était inspirée et conduite par une conviction intellectuelle, raisonnée et réfléchie. Il est constant qu'il n'est pas allé de lui-même au Christ, que sa foi n'est pas l'éclosion d'un germe caché qui aurait mûri lentement. Il ne se souvient pas d'avoir douté. C'est Dieu qui s'est mis en travers de sa route et qui a réalisé ce miracle psychologique. De quelle manière et sous quelle forme, le livre des Actes nous l'apprendra.

Trois récits permettent à l'historien de se rendre compte de l'évé-

(1) **15**, 3-8.

(2) Weizsäcker, *das apostolische Zeitalter*, p. 70.

nement du chemin de Damas. Le premier est narratif (1) ; il est l'œuvre de l'auteur des Actes. Les deux autres sont des récits oratoires ; ils font partie des discours apologétiques que l'apôtre prononça devant le peuple d'abord (2), puis devant le roi Agrippa et le procurateur Festus, successeur de Félix (3). Leurs divergences sont assez caractérisées ; elles n'ont pu échapper à saint Luc, qu'elles n'ont ni inquiété, ni troublé. Simplement, il détache ces deux feuillets du document écrit dont il dispose, et il nous invite à les lire avec la même simplicité. Ce sont les deux pièces importantes auxquelles l'historien doit s'attacher et qui méritent avant tout de fixer son attention. Vraisemblablement elles ont inspiré à l'auteur des Actes sa narration proprement dite. Il est légitime en effet de supposer que, voulant raconter en son temps la conversion de saint Paul, et l'insérer au cours de son livre, il a consulté ces témoignages directs et très anciens. Mais il a préféré suivre la marche des événements indiquée par le discours au peuple. Les cadres sont identiques, la manière de noter et de distribuer les événements est la même. Quelques détails réalistes sur la cécité de l'apôtre (saint Luc les aimait, ses récits des apparitions du Christ ressuscité en témoignent) animent et colorent sa composition littéraire.

Voici, sous forme synoptique, les trois récits des Actes :

Ire SCÈNE

Sur le chemin.

DISCOURS AU PEUPLE **22**, 4-6.	DISCOURS AU ROI AGRIPPA **26**, 9-13.
..... J'ai persécuté à mort cette doctrine, enchaînant et mettant en prison hommes et femmes. Le grand prêtre et tout le collège des anciens m'en sont témoins. J'ai même reçu d'eux des lettres pour les frères de Damas où je me rendis afin d'amener enchaînés à Jérusalem ceux qui se trouvaient là et de les faire châtier.	..... Pour moi, j'avais cru devoir agir vigoureusement contre le nom de Jésus de Nazareth. C'est ce que j'ai fait à Jérusalem. J'ai jeté en prison plusieurs des saints, ayant reçu ce pouvoir des chefs des prêtres, et, *quand on les mettait à mort, je joignais mon suffrage à celui des autres. Je les ai souvent châtiés dans toutes les synagogues, et je les contraignais à blasphémer.* Dans mes excès de fureur contre eux, je les persécutais même jusque dans les villes étrangères. C'est pour cela que je me rendis à Damas avec l'autorisation et la permission des chefs des prêtres.

(1) **9**, 1-20.
(2) **22**, 4-21.
(3) **26**, 9-19.

RÉCIT NARRATIF, 9, 1-3.

Cependant Saul, respirant encore la menace et le meurtre contre les disciples du Seigneur, se rendit chez le grand prêtre et lui demanda des lettres pour les synagogues de Damas, afin que, s'il trouvait des partisans de la doctrine (de la voie), hommes ou femmes, il les amenât liés à Jérusalem.

DISCOURS AU PEUPLE

22, 6-12.

Comme j'étais en chemin et que j'approchais de Damas, tout à coup, vers midi, resplendit autour de moi, descendant du ciel, une grande lumière. Je tombai par terre et j'entendis une voix qui me disait : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Je répondis : « Qui es-tu, Seigneur? » Et il me dit : « Je suis Jésus de Nazareth, que tu persécutes. » (*Ceux qui étaient avec moi virent bien la lumière, mais ils n'entendirent pas la voix de celui qui parlait.*) Alors je dis : « Que ferai-je, Seigneur? » Et le Seigneur me dit : « Lève-toi, va à Damas, et là on te dira tout ce que tu dois faire. » Comme je ne voyais rien à cause de l'éclat de cette lumière, ceux qui étaient avec moi me prirent par la main, et j'arrivai à Damas.

DISCOURS AU ROI AGRIPPA

26, 13-19.

Vers le milieu du jour, ô roi, je vis en chemin resplendir autour de moi et de mes compagnons une lumière venant du ciel, *et dont l'éclat surpassait celui du soleil.* Nous tombâmes tous par terre, et j'entendis une voix qui me disait *en langue hébraïque :* « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? *Ce serait dur pour toi de regimber contre l'aiguillon.* » Je répondis : « Qui es-tu, Seigneur? » Et le Seigneur dit : « Je suis Jésus que tu persécutes. Mais lève-toi *et tiens-toi sur tes pieds : car je te suis apparu pour t'établir ministre et témoin des choses que tu as vues et de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai. Je t'ai choisi du milieu de ce peuple et du milieu des païens, vers qui je t'envoie, afin que tu leur ouvres les yeux, pour qu'ils passent des ténèbres à la lumière et de la puissance de Satan à Dieu, pour qu'ils reçoivent, par la foi en moi, le pardon des péchés et l'héritage avec les sanctifiés.* »

RÉCIT NARRATIF, 9, 3-9.

Comme il était en chemin et qu'il s'approchait de Damas, tout à coup une lumière venant du ciel resplendit autour de lui. Il tomba par terre, et il entendit une voix qui lui disait : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Il répondit : « Qui es-tu, Seigneur? » Et le Seigneur dit : « Je suis Jésus que tu persécutes. Lève-toi, entre dans la ville, et on te dira ce que tu dois faire. » (*Les hommes qui l'accompagnaient étaient stupéfaits; ils entendaient bien la voix, mais ils ne voyaient personne.*) Saul se releva de terre, et, quoique ses yeux fussent ouverts, il ne voyait rien; on le prit par la main, et on le conduisit à Damas. Il resta trois jours sans voir, et il ne mangea ni ne but.

IIe SCÈNE

A Damas.

DISCOURS AU PEUPLE, 22, 12-17.

Or, un nommé Ananias, *homme pieux selon la loi, et sur lequel tous les Juifs demeurant à Damas rendaient un bon témoignage,* vint se présenter à moi, et me dit : « Saul, mon frère, recouvre la vue. » Au même instant, je recouvrai la vue et je le regardai. Il dit : « *Le Dieu de nos pères* t'a destiné à connaître sa volonté et à voir le Juste, et à entendre les paroles de sa bouche ; car tu lui serviras de témoin, auprès de tous les hommes, *des choses que tu as vues et entendues.* Et maintenant, que tardes-tu ? Lève-toi, sois baptisé et lavé de tes péchés, en invoquant son nom. »

RÉCIT NARRATIF, 9, 10-20.

Or, il y avait à Damas un disciple nommé Ananias. Le Seigneur lui dit dans une vision : « Ananias ! » Il répondit : « Me voici, Seigneur ! » Et le Seigneur lui dit : « Lève-toi, va dans la rue qu'on appelle la droite, et cherche dans la maison de Judas un nommé Saul de Tarse. Car il prie, et il a vu en vision un homme du nom d'Ananias, qui entrait et lui imposait les mains pour qu'il recouvre la vue. » Ananias répondit : « Seigneur, j'ai appris de plusieurs personnes tous les maux que cet homme a faits à tes saints dans Jérusalem ; et il a ici des pouvoirs, de la part des chefs des prêtres, pour lier tous ceux qui invoquent ton nom. » Mais le Seigneur lui dit : « Va, car cet homme est un instrument que j'ai choisi pour porter mon nom parmi les nations, devant les rois et devant les fils d'Israël ; et je lui montrerai tout ce qu'il doit souffrir pour mon nom. » Ananias sortit. Et, lorsqu'il fut arrivé dans la maison, il imposa les mains à Saul, en disant : « Saul, mon frère, le Seigneur Jésus, qui t'est apparu sur le chemin par lequel tu venais, m'a envoyé pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit. » Au même instant, il tomba de ses yeux comme des écailles, et il recouvra la vue. Il se leva et fut baptisé ; et, après qu'il eut pris de la nourriture, les forces lui revinrent (1).

Saint Luc, comme nous le disions plus haut, s'est attaché de préférence au discours prononcé devant le peuple. Les ressemblances entre le récit oratoire et sa propre narration sont évidentes ; elles sont de plus constantes, puisqu'elles portent sur la marche de l'événement.

(1) Les deux récits oratoires font partie des documents *Wirberichte*. A ce titre, leur valeur historique est considérable, et nul ne peut la contester. Il est naturel de supposer que saint Luc, ayant entre les mains ces deux pièces, s'en est servi pour composer sa narration du chapitre 9, narration que des informations spéciales lui permettaient d'enrichir. Les détails inédits sont nombreux, et tout lecteur les aura remarqués.

Celui-ci comprend deux actes, celui du chemin et celui de Damas. Les phrases ont la même coupe, et les personnages, Jésus, Paul et Ananias, parlent et se meuvent de la même façon. L'impression que produisit l'événement lumineux sur les compagnons de voyage est traduite différemment. D'après le discours, ils auraient contemplé la lumière, mais ils n'auraient pas entendu la voix de celui qui parlait (1). La narration indique au contraire qu'ils ont entendu la voix, mais qu'ils ne virent personne.

La critique a saisi cette diversité de notation pour refuser toute créance au récit lui-même et pour suspecter l'événement. Quand bien même il serait impossible de résoudre cette difficulté ou même de la réduire, on ne serait pas autorisé à conclure d'une contradiction sur ce fait absolument secondaire et détaché de l'ensemble, que l'épisode tout entier n'est pas historique. D'autre part, la lecture simple et attentive du texte suggère une explication facile. Dans la narration, le contraste entre entendre la voix et ne voir personne n'est pas établi par lui-même; il est indiqué et accentué parce qu'il est cause de la stupéfaction. Les compagnons sont hors de sens parce qu'ils perçoivent une voix qui parle sans qu'il y ait personne. D'après le discours, saint Paul aurait voulu mettre en relief que seul il a entendu le Christ, que la révélation ne s'adressa qu'à lui seul. Ses compagnons sont amenés comme témoins du fait merveilleux; le phénomène extérieur d'une lumière aveuglante, ils l'ont perçu, « ils l'ont contemplé ». Le dialogue entre le Christ et Paul leur échappa. On pourrait presque dire qu'il s'agit de deux impressions différentes (2). Et si l'on ajoute que, dans la narration, entendre la voix signifiait percevoir des sons, tandis que, dans le récit oratoire, ne pas entendre la voix de celui qui parlait indique vraisemblablement que les compagnons ne comprirent pas le sens des paroles, la difficulté semblera bien atténuée (3).

Les contradictions des récits, surtout pour ce qui touche au rôle d'Ananias, leur ont enlevé tout crédit aux yeux des critiques, qui ne les consultent même pas pour construire, dans l'histoire des origines chrétiennes, leur chapitre de la conversion de saint Paul. Ananias n'inter-

(1) **22**, 3 : τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο· τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι.

(2) **9**, 7 : οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἱστήκεισαν ἐννεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες.

(3) La plupart des exégètes conservateurs soulignent les régimes différents du verbe ἀκούειν. Dans le discours, il est construit avec l'accusatif; saint Luc, au contraire, l'emploie avec le génitif. Ἀκούειν τῆς φωνῆς serait percevoir par le sens de l'ouïe le son des paroles, tandis que ἀκούειν τὴν φωνὴν désignerait une perception intellectuelle du sens des paroles. Cette solution satisfait M. Blass (*Acta Apostolorum*, 1895); voir Cremer (*Wörterbuch der Neu. Gräcität*, 1893) qui signale des emplois curieux d'ἀκούειν dans l'évangile de saint Jean : **5**, 24-25; **8**, 47; **9**, 27; **10**, 3, 8, 27.

vient pas dans le discours prononcé devant Festus. Toutes les paroles que lui prêtent les autres narrations sont placées dans la bouche de Jésus lui-même. C'est le Sauveur qui sur-le-champ révèle au converti sa prédestination divine à l'apostolat auprès des païens. Le dialogue du chemin de Damas, qui, ailleurs, est bref, ici est riche et plein. Du reste, l'examen du rôle de ce personnage, dans les pièces qui le mettent en scène, suggère des particularités intéressantes. Dans le discours au peuple, il apparaît sans être annoncé. Il vient trouver Paul, porteur d'un mandat solennel, et on ne nous dit pas qui l'a investi de cette mission, comment il a appris la destinée future du converti, ni même par quelle voie l'événement de la route lui est parvenu. A un autre point de vue, le personnage est présenté à l'auditoire de l'apôtre avec habileté; et nous retrouvons ici toute la souplesse de saint Paul, l'aisance qu'il tenait de sa race à varier ses discours et à les adapter au milieu et au génie de ses auditeurs. Ici, il doit se concilier tout un peuple qui est ameuté contre lui; il abrite alors sa mission auprès des païens sous l'autorité d'Ananias, homme saint selon la loi, dont la renommée était grande auprès de tous les Juifs habitants de Damas. « C'est le Dieu de nos pères qui t'a prédestiné, » dira encore le vénérable chrétien. Les traits judaïsants de l'épisode sont tout à fait accentués.

Ce discours a servi de trame à la narration de saint Luc... Celui-ci s'est rendu compte vraisemblablement que les oublis ou du moins les silences de sa source pouvaient déconcerter le lecteur Il s'est attaché à nous montrer comment Ananias a été préparé à son rôle, comment il fut informé du dessein de Dieu sur le nouveau converti; et sa narration est mieux conduite, plus complète et, à bien des égards, satisfaisante. Cependant le raccourci de la fin laisse saint Paul dans un grand embarras. Celui-ci a reçu du maître l'ordre d'aller à Damas, où on lui dira tout ce qu'il doit faire. Son dialogue avec le Seigneur a été bref. Aux deux questions très courtes qu'il pose, deux réponses non moins courtes ont été données. Il sait que Jésus est ressuscité et qu'il est le Messie; c'est la seule certitude que l'événement du chemin lui a acquise. Il arrive aveugle et malade dans la ville. Au bout de trois jours, il reçoit la visite d'Ananias. Quel en est le but? Quelle est la mission spéciale de ce personnage auprès du converti? Est-ce de lui révéler l'évangile? non; est-ce de l'informer qu'il est l'instrument choisi pour porter le nom du Christ chez les nations? non. Ananias, d'après la narration, vient à Paul pour le guérir et pour lui donner le baptême. « Saul, mon frère, lui dit-il en lui imposant les mains, le Seigneur Jésus, qui t'est apparu sur le chemin par lequel tu venais, m'a envoyé pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-

Esprit. Au même instant, il tomba de ses yeux comme des écailles, et il recouvra la vue. Il se leva et fut baptisé. » Et Ananias disparaît, sa mission est remplie. Paul ignore tout, et pourquoi il est appelé et ce qu'il doit faire. L'auteur des Actes l'abandonne en quelque sorte; et, si vraiment le converti n'a entendu que les quelques paroles rapportées plus haut, son embarras devait être grand, sa situation sans issue, inextricable. Le lecteur est lui-même égaré; il ne saurait conclure.

Plusieurs exégètes estiment que le dessin définitif de la conversion, c'est-à-dire la suite historique des événements, est fourni par le premier discours, tandis que l'apologie devant Festus ne serait qu'un résumé. L'auteur des Actes semblerait appuyer ce point de vue, puisque sa narration est conduite d'après l'ordonnance du discours au peuple. Sans doute, dans les épîtres, la révélation intérieure est mise au compte de Jésus-Christ; c'est le Christ lui-même qui non seulement lui est apparu dans la gloire de sa résurrection, mais qui l'a enseigné, qui lui a remis de la main à la main, sans intermédiaire, ses lettres de créance par lesquelles il le constituait apôtre des Gentils. Mais si l'on tient compte qu'Ananias est informé divinement de la conversion miraculeuse, qu'il a reçu du Christ l'ordre à communiquer, qu'il n'a pas lu les destinées du converti dans sa foi ardente et dans sa nature impétueuse, qu'il n'est qu'un organe, une voix qui transmet le message sans l'altérer ni l'interpréter, la révélation subsiste, son caractère transcendant est maintenu. C'est vraiment le Christ qui a parlé à Paul, qui a instruit Paul, puisque c'est lui qui est apparu en vision au saint personnage de Damas. Présentée sous cette forme, cette hypothèse peut être soutenue; elle n'est pas invraisemblable. Que ce raccourci, cette substitution de rôle, cette suppression complète d'un personnage important soit l'œuvre de saint Paul ou de saint Luc, c'est là une question secondaire. L'auteur des Actes, en isolant cette pièce de son document et en l'insérant dans son volume, savait que le lecteur, averti par sa narration du début et surtout par le discours au peuple, ne se méprendrait pas et suppléerait à cette omission.

Nous estimons cependant que le discours prononcé par saint Paul devant Festus nous donne la trame des événements et que le Sauveur lui-même a révélé à l'apôtre sur le chemin de Damas sa mission future et son évangile. Qu'on se rappelle d'abord combien est imprécis le rôle d'Ananias dans les récits qui le mettent en scène. Il apparaît sans être annoncé, sans être même préparé, dans le discours au peuple. On ne nous dit pas comment il est informé des événements survenus sur la route. La nature de sa démarche est vague; elle manque de fixité et de cohésion. La narration du chapitre 9, qui nous renseigne

mieux, ne nous oblige pas à conclure qu'il a été vis-à-vis de saint Paul le révélateur du dessein de Dieu. Nous sollicitons le texte, semble-t-il, si nous en dégageons une mission aussi extraordinaire. C'est pour apaiser les inquiétudes et les craintes que l'allusion au nom de Paul a éveillées en lui, qu'Ananias est averti de la transformation du persécuteur et de son avenir, et qu'il est favorisé d'une vision. Il est venu à Paul avec l'ordre de le guérir et de le baptiser, — mais non pas comme investi d'un mandat divin de révélateur, pour achever lui-même la révélation commencée par le Christ. Combien il est peu vraisemblable, d'ailleurs, que le dialogue de la route se soit réduit à deux questions croisées de deux réponses : il suffit à expliquer comment Paul est devenu chrétien, mais non pas comment il a été constitué apôtre. Est-on du reste vraiment autorisé à regarder le discours prononcé devant Festus comme un résumé? Il renferme au contraire des détails intéressants, de première main, nous dirions vécus, sur l'âpreté de la persécution, — traits de valeur secondaire pour le récit lui-même et pour l'apologie. La description du phénomène lumineux et de l'apparition n'y est pas plus courte que dans les deux autres récits. La partie estimée primitive du dialogue est même enrichie d'une parole importante de Jésus : « Il est dur pour toi de regimber contre l'aiguillon. » Mais le principal motif qui nous sollicite à regarder ce dernier témoignage comme le vrai texte, à mettre au compte du Seigneur lui-même apparaissant sur le chemin de Damas les paroles qui instituent saint Paul apôtre des Gentils, nous semble se dégager des épîtres; nous dirons même qu'elles imposent cette solution. La conscience de l'apôtre, claire, réfléchie et impérieuse, telle que nous l'avons reconnue et reconstituée à l'aide de ses lettres authentiques et anciennes, exclut l'intervention d'Ananias comme révélateur des desseins de Dieu. Entre Paul et Dieu, c'est-à-dire Jésus-Christ, les relations furent directes, le contact a été immédiat. C'est lui qui l'attira d'une façon violente, qui le suscita pour porter l'évangile. Ni Pierre, ni les chefs de l'Église ne furent conviés au berceau du nouveau-né, ne furent appelés comme les témoins officiels de ses origines chrétiennes. A plus forte raison, Ananias doit-il être exclu. S'il a été l'intermédiaire révélateur, sa conscience vient se poser entre celle de Paul et le Christ. La certitude de l'apôtre est donc suspendue à celle d'Ananias, à un ὅραμα, mode de communication divine bien inférieur à une ἀποκάλυψις. Pouvait-il réellement se nommer, au début de sa lettre aux Galates, « apôtre non de la part de l'homme, *ni par un homme* »? pouvait-il qualifier son évangile « d'évangile non selon l'homme, mais par révélation de Jésus-Christ »? Et son silence sur le rôle d'Ananias

n'aurait-il pas été une réticence que condamne la plus élémentaire bonne foi? Qu'a donc été Ananias vis-à-vis de Paul? Vraisemblablement, il était l'ancien, le chef improvisé des chrétiens réfugiés à Damas; il était le gardien du troupeau; il avait la charge de le défendre contre les loups et les mauvais bergers. « Celui qui n'entre pas par la porte dans la bergerie, mais qui y monte par ailleurs, est un voleur et un brigand. Mais celui qui entre par la porte est le berger des brebis. Le portier lui ouvre, et les brebis entendent sa voix (1). » Paul devait passer par la porte. Ce fut Ananias qui la lui ouvrit et qui le fit connaître aux frères encore tremblants. Miraculeusement averti de la transformation de Saul et de sa mission grandiose, il le guérit; il lui conféra le baptême et le présenta à la communauté chrétienne.

C'est ainsi que nous expliquons et que nous résolvons les divergences des deux récits (2). Ce ne sont pas, à proprement parler, on le

(1) Saint Jean, **10**, 1 et 2.

(2) M. Wendt (*Die Apostelgeschichte*, 8e éd., 1899, p. 286 et suiv.) reconnaît le discours prononcé devant le roi Agrippa (ch. **26**) comme une source de première main. La conformité de ses indications avec celles des épîtres lui assurerait un crédit considérable. Il est impossible, dit-il, de tenir la forme singulière de ce récit pour un résumé secondaire de la narration du chapitre **9**. Et il signale, comme preuves du caractère original du discours **26**, la description plus détaillée de la persécution contre les chrétiens et la parole de l'aiguillon. Voici, d'après M. Wendt, comment l'auteur des Actes aurait composé sa narration. Il a d'abord estimé à sa valeur le document qu'il insérait au chapitre **26**; d'autre part, une tradition, vraisemblablement orale, l'informait qu'un chrétien, nommé Ananias, avait guéri le nouveau converti et lui avait conféré le baptême. L'auteur pouvait se croire autorisé à combiner le document écrit avec cette donnée orale, comme il l'a fait au chapitre **9** et au chapitre **22**.

Nous estimons que le rédacteur des Actes n'a pas besoin de cette excuse. Nous ne comprenons pas comment M. Wendt peut exalter la source **26** au détriment de la source **22**. Elles méritent l'une et l'autre le même crédit et à titres égaux. Ces deux pièces, en effet, sont de la même main, puisqu'elles font partie, comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, des *Wirberichte*. Le témoin qui a écrit le *Wirbericht* sur le retour de Paul à Jérusalem, à la suite de son troisième voyage, qui en rédige un autre quand le maître s'embarque à Césarée pour l'Italie, qui s'est montré le compagnon assidu et intime de sa vie, le témoin fidèle de tous les événements qui signalèrent ses deux navigations, vraisemblablement ne le perdit pas de vue dans la ville sainte et resta auprès de lui aux heures de sa captivité. Le chapitre **22** nous semble être aussi garanti que le chapitre **26**, mieux garanti même, puisque saint Paul, quand il prononça son discours au peuple, n'était pas encore définitivement incarcéré. Comment, du reste, M. Wendt ne voit-il pas qu'il n'y a pas de contradiction entre les deux récits, puisque Ananias (ch. **22**) n'est pas représenté comme l'intermédiaire révélateur? Les traits judaïsants de ce discours s'expliquent naturellement par les nécessités de l'apologie. Saint Paul ne devait-il pas couvrir sa conversion, son apostolat parmi les païens et son évangile du nom d'un personnage dont l'autorité était grande parmi tous les Juifs de Damas?

Nous ne signalerons pas les critiques des sources faites par MM. Jüngst, Spitta et Clemen. M. Holtzmann, parlant des hypothèses de ce genre, reconnaissait qu'elles n'était pas fondées (*Handcommentar*, vol. I, p. 369) : « es ist misslich, einen quellenmässigen Grundbericht sei

voit, des contradictions, puisque l'aisance, la liberté et la variété sont les charmes d'une narration oratoire. L'apologiste cherche à s'adapter à ses auditeurs; le choix des événements, la manière de les présenter, l'attitude et le jeu des personnages qu'il met en scène varient selon les exigences qu'il doit satisfaire. Le rôle d'Ananias est accentué et étendu dans le discours au peuple; il importait à Paul de montrer aux Juifs qu'il avait été accueilli à son entrée dans le christianisme par un chrétien respecté par eux, que sa mission d'apôtre des païens était voulue par le Dieu des Pères et qu'Ananias l'avait reconnue.

Nous estimons qu'entre ces deux discours, rapprochés l'un de l'autre, qui datent de la même période de la vie de saint Paul, sur laquelle nous sommes renseignés exactement et longuement, qui sont encadrés entre deux pièces de première main, ne peuvent se contredire et se heurter violemment. Des difficultés aussi graves n'auraient pas échappé à l'auteur du livre, qui est un témoin attentif et un notateur exact. Il a évalué ces récits; il les a critiqués. Son jugement est leur commune mesure; et c'est en lui qu'ils se réconcilient.

Il est certain que Saul de Tarse allait à Damas pour y rechercher les réfugiés chrétiens. Il approchait de la ville. Soudain, vers midi, il voit resplendir autour de lui et de ses compagnons une lumière qui descend du ciel, « surpassant en éclat la lumière du soleil ». Tous tombent à terre, lui et ses compagnons. Il entend une voix qui s'exprime « en langue hébraïque ». A la suite d'un dialogue dont nous ne pouvons mesurer la durée, il se relève, convaincu que Jésus ressuscité est le Christ de Dieu; il est devenu chrétien. Une certitude extraordinaire, indépendante de celle-ci, s'est fait jour en lui : « il est destiné à ouvrir les yeux des païens pour qu'ils reçoivent par la foi en Jésus le pardon des péchés et l'héritage avec les sanctifiés ». Il était aveugle; on le conduit par la main à Damas. Là, Ananias, averti mystérieusement de la conversion du persécuteur et de sa destinée future, le guérit, le baptise et le présente à la communauté. Ses compagnons ont vu la lumière; ils ont entendu la voix; ils en sont les témoins; mais ils n'ont pas compris le sens des paroles et ils n'ont vu personne. Paul a-t-il vu le Christ, c'est-à-dire a-t-il perçu sa présence par le sens de la vue? Le récit lui-même ne nous renseigne pas sur l'apparition; cependant les paroles adressées par Ananias à Paul (1) témoignent, semble-t-il, que non seulement le Christ a été entendu, mais qu'il a

es **26** 9-18, sei es in **22** 3-13 finden oder gar die Differenzen aus einer Mehrheit von benutzten Quellen ableiten zu vollen. » Ce jugement, qu'il portait en 1891, vaut encore aujourd'hui, du moins pour ce qui regarde le second essai.

(1) **9**, 17 : Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι.

été vu. Ce sont là les données simples et réduites que l'historien dégage des épîtres et de deux discours authentiques, et sur lesquelles il doit se prononcer.

II

Un miracle psychologique, résultat d'un miracle extérieur et sensible; une révélation proprement dite, apportée par Jésus-Christ lui-même, tels sont les faits qui nous sont garantis par le témoignage de saint Paul et par les récits des Actes. Le croyant s'incline devant la conscience de l'apôtre; il accueille ces faits tels qu'il les lit dans des documents anciens, c'est-à-dire comme une intervention extraordinaire de Dieu dans l'histoire. Et quand il réfléchit comment cette conscience s'est soutenue pendant un apostolat de trente années, combien belle et sainte fut la vie de celui qui atteste l'origine divine de sa mission, il se confirme dans son attitude; il se convainc qu'à un tel essor, l'élan initial a été donné par Dieu, que pour qu'une conscience du divin s'affirmât aussi forte, l'information première a dû être divine.

Le converti du chemin de Damas a, en effet, porté la révélation éclose en la terre inculte et à demi sauvage de la Galilée, emprisonnée en quelque sorte à Jérusalem, il l'a portée, disons-nous, dans les grands centres de l'empire romain, dans les villes métropoles, opulentes par leur antiquité, leurs richesses, leurs écoles et la prospérité des temples et des dieux, de telle sorte qu'on peut dire de lui qu'il en fut le propulseur à travers le monde; il a proclamé Fils de Dieu et Sauveur du monde un Juif agonisant sur la croix, n'ignorant pas lui-même la répugnance qu'un tel culte pouvait inspirer, mais ne désespérant pas qu'un jour la procession des foules ne monterait plus aux acropoles, et qu'elle descendrait vers le ghetto où il avait prêché l'Évangile de la croix; il a inquiété les âmes, troublé les consciences des hommes, en les avertissant que la nature n'est pas saine, en leur donnant la notion du péché et en déclarant toutes les concupiscences contraires à la loi de Dieu : voilà quelle a été son œuvre, et nous le vénérons, puisqu'il nous a donné le Christ et que nous lui sommes redevables de l'orientation définitive de nos vies.

Le Sauveur, sur la route de Damas, après s'être fait connaître, lui avait dit : « Lève-toi et tiens-toi sur tes pieds, car je te suis apparu pour t'établir ministre et témoin des choses que tu as vues... Je t'ai choisi du milieu de ce peuple et du milieu des païens, vers qui je t'envoie, afin que tu leur ouvres les yeux, pour qu'ils passent des ténèbres à la lumière et de la puissance de Satan à Dieu, pour qu'ils

reçoivent, par la foi en moi, le pardon des péchés et l'héritage avec les sanctifiés. » Le nouveau converti ne discute pas; il n'hésite pas à obéir à l'appel. Ce n'est pas toutefois en inconscient qu'il assume la tâche, avec l'audace irréfléchie, faite d'ignorance et de candeur, de l'adolescent ou de l'idéaliste. Le jeune Juif connaît la civilisation hellénique; à Tarse, il s'était promené souvent le long des portiques qui bordaient l'agora; il a dû y rencontrer les magistrats, les prêtres, les philosophes, les rhéteurs qui se rendaient à la stoa sacrée, et il n'était pas nécessaire de prendre un long contact avec eux pour se rendre compte que les deux cultures s'excluaient et que les deux génies ne se comprendraient pas; et cependant, il ne se dérobe pas à la mission que lui impose le Christ d'aller à eux. Il n'a pas été découragé par son insuccès d'Athènes, ni par les divisions au sein des églises qu'il fondait, ni par l'irrémédiable vulgarité des cœurs et les retours passionnés des instincts qu'il espérait avoir soumis à la loi du Seigneur; il ne s'est jamais arrêté dans sa course à travers le monde jusqu'à ce qu'enfin, après avoir renoncé à voir le Christ apparaissant dans sa gloire pour juger les vivants et les morts, il étendit sa tête sur la borne milliaire qui, dit-on, lui fut indiquée comme billot. Telle a été l'impulsion de l'apôtre; tel fut son entraînement. Sommes-nous vraiment téméraires et peu critiques d'accepter son dire sur l'origine divine de cette impulsion, et d'écouter cette conscience que sa vie et que son œuvre entourent de respect?

L'attitude des historiens qui ont éliminé Dieu, soit en niant son action, soit en le niant lui-même, ajoute encore au crédit de la solution surnaturelle. Mis en présence d'une transformation psychologique et d'un phénomène lumineux, ils ne retiennent que la première de ces deux données : seule, elle leur semble digne d'intérêt, l'autre n'étant qu'un cadre, une sorte d'appareil merveilleux dont l'imagination chrétienne aurait enveloppé la conversion; ils cherchent à en retrouver la voie naturelle, à en fixer les étapes et à montrer qu'elle est la suite logique, l'aboutissant normal d'antécédents déterminés. Quels pourraient être ces antécédents (1)?

(1) Il est intéressant de connaître comment les adversaires de saint Paul jugeaient sa conversion. Les Ébionites considéraient l'apôtre des Gentils comme un apostat, Irénée, I, 26, 2; Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 27, 4. Saint Epiphane nous a conservé une sotte histoire que les judaïsants avaient inventée pour expliquer cette transformation si subite (*Adv. haereses*, XXX, 16-25). L'homme de Tarse, c'est ainsi qu'ils l'appelaient, était un Gentil. Il vint à Jérusalem où il se fixa. Devenu prosélyte, il se fit circoncire; puis un projet de mariage ayant échoué; — il aurait aspiré à la main de la fille du grand prêtre; — il se retourna, par dépit, contre la circoncision, le sabbat et la loi. Saint Epiphane prend la peine de s'indigner contre cette calomnie. Dans un curieux dialogue des *Homélies clémentines*, XVII, 13-19, la vision

Paul n'ignorait pas tout à fait la doctrine chrétienne, quand il s'engageait sur le chemin de Damas. Il avait entendu le discours d'Étienne, un exposé précis de la foi nouvelle, où le diacre helléniste démontrait, par des raccords prophétiques saisissants, que Jésus était le Messie, relevant par des textes scripturaires la trame humaine de sa vie terrestre et atténuant le scandale de la croix. La mort simple et sereine du premier martyr, dont la dernière parole était une prière pour ses bourreaux, pouvait-elle ne pas le toucher? Pouvait-il ne pas être ému à la vue de ces femmes et de ces enfants qu'il enchaînait et qu'il conduisait en prison, de ces chrétiens débonnaires qu'il faisait déchirer par le fouet? Dans son long trajet vers Damas, le mandat secret dont il était investi lui imposant le silence, n'a-t-il réfléchi encore une fois sur la valeur de la croyance nouvelle? ne s'est-il pas posé le problème de Jésus? Loin de Jérusalem, où son zèle s'animait au contact d'hommes aussi fanatiques que lui, échappant à l'influence des vieux rabbis sectaires qui lui avaient insufflé leur haine, l'esprit de carnage et de meurtre, dont parle l'auteur des Actes, devait nécessairement diminuer; il se dissolvait en face d'une grande ville païenne succédant à l'immensité du désert de la Trachonitide. Du reste, une parole qui, si elle n'a pas été prononcée par le Christ, comme il le prétend, est certainement la voix de sa conscience : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? Il est dur pour toi de regimber contre l'aiguillon », témoigne d'appels répétés contre lesquels il résistait depuis longtemps, appels qui, à un moment donné, devaient être victorieux. Il était de plus un Israélite selon le cœur de Dieu; c'est l'amour de Dieu et le zèle de sa gloire qui l'ont armé, c'est pour lui qu'il est persécuteur. Sa certitude pouvait-elle ne pas être inquiétée, quand il songeait que ses victimes, elles aussi, se réclamaient du même Dieu? Telles sont les hypothèses, ou mieux, les insinuations que suggèrent les critiques, hypothèses de doutes, de regrets et même de sollicitations à la foi qui auraient traversé l'âme de Paul au moment où il allait entrer à Damas.

du chemin de Damas est interprétée comme l'effet de la colère de Dieu. Le magicien Simon — c'est ainsi qu'on aurait désigné saint Paul — s'autorise de l'apparition du Christ pour prêcher en son nom et pour grouper des disciples. Saint Pierre lui répond que les révélations, par songe ou par vision (ὁράματι ἢ ὀπτασίᾳ), ne l'instituent pas apôtre et évangéliste. Elles ne témoignent pas que l'homme qui les reçoit est juste et saint. Abimélech, le Pharaon et Nabuchodonosor n'en ont-ils pas été favorisés? Elles ne suffisent pas d'ailleurs pour instruire de la doctrine de Jésus. « S'il en était ainsi, conclut saint Pierre, pourquoi, pendant une année entière, pourquoi Jésus est-il demeuré avec des hommes en *état de veille*, leur parlant? Et comment croirons-nous qu'il t'est apparu? Et comment le serait-il apparu puisque ta pensée est destructrice de sa pensée? Si, pendant une heure, il t'a visité et instruit, et que tu sois devenu un apôtre, prêche ses paroles, interprète son évangile, aime ses apôtres et ne me fais pas la guerre, à moi qui ai conversé avec lui (19). »

On les renforce d'un autre élément de grande portée, qui aurait en quelque sorte donné corps à ses doutes et à ses hésitations : c'est l'expérience personnelle de l'apôtre sur la valeur de la loi. Son culte pour la loi et sa vie de pharisien avaient laissé chez lui deux marques douloureuses, deux sentiments qu'il traduit en termes d'une extraordinaire violence : d'abord, la conviction éprouvée que le régime légal ne pouvait lui obtenir le salut, et, en second lieu, un sentiment d'effroi, presque de terreur.

Pour comprendre jusqu'à quel point il s'était attaché à cette loi, pour évaluer l'intensité de son amour et le zèle de son observance, il suffit de définir et d'expliquer l'homme. Paul est d'abord une personnalité morale, éprise du juste et du bien, constamment en éveil vers le but dernier, la justification et le salut. C'est le méconnaître que de le décrire comme une intelligence abstraite et spéculative. Il ne s'absorbe pas en effet dans la contemplation de la vérité religieuse; sa logique ne s'arrête pas à déduire et à enchaîner des dogmes pour en présenter une belle suite. Toute sa culture intellectuelle, sa dialectique vigoureuse, son investigation et sa subtilité scripturaires, et surtout sa foi, sont au service de sa vie morale et de sa rénovation chrétienne. Tel il nous apparaît dans ses épîtres, quand il est serviteur de Jésus-Christ, tel il était, d'après les mêmes écrits, au temps de son pharisaïsme. Il s'était donné à la loi, espérant qu'il y trouverait la justification et le salut, et il avait été déçu. Dans la lettre aux Romains, il se reporterait à cette période ; et il nous montre comment cette loi avait été impuissante à le sanctifier. Persécuteur acharné, pharisien zélote et inquisiteur sanglant, déjà il a éprouvé combien il reste en deçà de la justice exigée par Dieu. Il souffrait de l'indiscipline et de la révolte du pouvoir mauvais qui était dans sa chair; il ressentait qu'une longue et austère pratique de la loi n'avait pas éteint le foyer du péché qui couvait au dedans de lui. Lumière, elle n'avait pu être transformée en force, en force vive et en principe de sainteté. Alors il se retourne contre elle, et, dans un réquisitoire vigoureux, il s'acharne à démontrer qu'elle est insuffisante, inutile et même malfaisante. Si elle lui a fait connaître le péché, ce n'a été que pour exciter sa convoitise (1). Elle a accru la condamnation et multiplié la faute (2). Elle a provoqué la colère (3). Cette expérience était ancienne, antérieure à la conversion. Régénéré, il s'en souvint et il la consigna comme une preuve morale, apologétique au premier degré, de la vérité chrétienne. A elle

(1) Romains, **7**, 8.
(2) *Ibid.*, **5**, 20.
(3) *Ibid.*, **4**, 15.

seule, elle aurait suffi à le détacher de la loi. Un autre sentiment, plus vif encore, qui, celui-là, avait blessé son cœur, aurait achevé la séparation. D'après une parole des livres saints qu'il cite lui-même (1), parole que, sans doute, il avait entendue commentée et soulignée par ses maîtres, il y avait malédiction pour celui qui n'observait pas toute la loi. Or, il reconnut très vite que la pratique de toute la loi n'était pas possible, et aussitôt son imagination ardente lui fit entrevoir la malédiction de Dieu s'étendant sur ses meilleurs serviteurs. Le jeune homme en fut effrayé et en quelque sorte affolé; sa religion s'exaspéra. La révolte complète pouvait être imminente, puisque les convictions morales étaient écroulées, ces convictions morales qui étaient la base de ses convictions intellectuelles et leur principal point d'appui. Celles-ci devaient donc disparaître. Grâce à sa nature ardente, Paul, d'un bond, put franchir l'abîme qui séparait les deux « voies ». Quand il était sur le chemin de Damas, il était détaché de la foi de ses pères. Et il n'est nul besoin de recourir à une apparition extérieure et surnaturelle qui aurait déterminé sa conversion. C'est dans l'analyse de son état psychologique qu'il faut en rechercher les motifs naturels, vrais et adéquats.

Le théologien qui lit de sang-froid le texte des épîtres, non pour le solliciter, mais pour l'interpréter simplement, qui s'efforce de découvrir l'état d'âme de saint Paul et de retracer les démarches de sa conscience, estimera que cette manière de comprendre la conversion contredit le témoignage très précis de cette conscience. Ces critiques se détachent de l'histoire et se meuvent dans l'abstrait : ils expliquent ce qui aurait pu être et non pas ce qui a été. Qu'il y ait eu une certaine préparation à cette transformation religieuse, que le royaume de Dieu implanté par Jésus-Christ dans l'âme de Paul y ait rencontré des éléments naturels, assez favorables pour qu'il y prît racine et qu'il y prospérât, nous ne le nierons pas. Parmi ces éléments, nous reconnaîtrons volontiers une aspiration ferme et constante vers le salut, cette humilité d'un être profondément moral, qui avoue son impuissance à être bon par soi-même et à trouver en soi la force de dompter la loi de péché adhérente à sa chair, aspect si vraiment humain de l'âme de Paul qu'il le constitue notre frère et qu'il rend son expérience bienfaisante pour tous ceux qui tendent à la perfection ou au relèvement.

Mais nous ne pouvons pas concéder que sa foi chrétienne sortît de ces éléments préexistants, ni qu'elle y fût en germe. Au début de cette étude, nous avons analysé les souvenirs que l'apôtre avait conservés du

(1) Deut., **21**, 23; aux Galates, **3**, 13.

célèbre moment. La division entre l'avant et l'après est rigoureuse. La période d'avant n'a été traversée ni par le doute ni par le scrupule. Elle a été exempte d'hésitation et d'inquiétude. Plus qu'aucun autre, il était épris de la loi; il dépassait tous ses contemporains dans le respect et le culte des traditions paternelles. C'est lui qui est le plus convaincu des persécuteurs, le plus intraitable des bourreaux : il s'offre pour les besognes sanglantes. Plus tard, quand il aura trouvé dans son union avec le Christ la force dont il avait besoin pour vivre, et constaté la victoire définitive sur sa convoitise, quand la justification et le salut lui auront été assurés, après expérience faite de la liberté chrétienne, dans une comparaison très naturelle, il établira les désavantages du régime de la loi et accentuera la supériorité de l'homme régénéré. Mais ce jugement est tout à fait rétrospectif, puisqu'il est décrit par contraste. Il ne pouvait être fixé qu'après une expérience chrétienne déjà longue, et c'est un contresens que de le reporter et de l'inscrire dans la première période de sa vie.

Une préparation positive et efficace qui aurait abouti à la foi, parce qu'elle aurait comporté des doutes sur la valeur de la loi, et un examen dont l'issue aurait été favorable au christianisme, est exclue par le caractère subit et violent de la conversion. M. Godet (1), après avoir exposé la solution naturaliste de M. Pfleiderer, qui fut en Allemagne le défenseur le plus ingénieux de la préparation psychologique, a défini en très bonne forme cette contradiction. « La difficulté générale est celle-ci, fait-il remarquer : Plus vous accumulez, comme le fait Pfleiderer, les impressions antérieures favorables, plus le caractère brusque et violent de la crise devient incompréhensible; plus vous les diminuez, moins la transformation elle-même est naturellement explicable. »

On ne saurait plus clairement argumenter ni d'une manière aussi définitive. D'après son témoignage direct, saint Paul est entré dans la foi chrétienne en un instant et violemment. L'aiguillon dont il parle est un appel présent (2), contre lequel il serait dangereux de regimber. Le rapporter à des appels antérieurs, multiplier les moments d'invitation, est tout à fait arbitraire. Cette explication contredit les aveux que nous lisons dans les épîtres; elle déconcerte de plus la marche parallèle des trois récits des Actes. Et — qu'on le remarque bien — sa foi n'a pas été déterminée par des convictions morales nouvelles qui se seraient substituées à des convictions morales anciennes. Celles-là exigeaient une épreuve prolongée, une ascèse soutenue, après laquelle seulement il

(1) Introduction au N. T., p. 94.
(2) B. Weiss, *Die Apostelgeschichte*. Texte und U., IX.

aurait pu se prononcer et faire son choix. Or, le temps lui a manqué, puisque sa conversion a été brusque et soudaine. La préparation psychologique nous semble condamnée à tous ces titres.

A nos yeux, elle doit être rejetée, surtout parce qu'elle ne rend pas compte d'un fait caractéristique qui tient la première place dans la pensée de l'apôtre. Le Christ s'est révélé à lui, c'est-à-dire : Jésus lui est apparu vivant et par conséquent comme le Messie de Dieu. Voilà la conviction intellectuelle qui fut décisive. Il n'a pu se la donner à lui-même ; il n'y était pas préparé. Elle est le résultat d'une apparition du Seigneur, qui lui a parlé et qui s'est laissé voir sur le chemin de Damas. Cette certitude, liée par l'apôtre à un fait extérieur d'ordre surnaturel, tel est le problème exact qui s'impose aux critiques respectueux des textes. Ils ne peuvent pas l'éviter.

Les plus intelligents d'entre eux l'ont reconnu ; mais ils se sont dérobés, parce qu'ils nient l'action surnaturelle de Dieu. C'est Reuss (1), pour qui « la conversion de Paul reste, sinon un miracle absolu au sens traditionnel du mot..., du moins un problème psychologique aujourd'hui insoluble ». C'est Baur, qui conclut sa discussion par ces mots : « On ne parvient par aucune analyse, ni psychologique, ni dialectique, à sonder le mystère de l'acte par lequel Dieu révéla son Fils en Paul (2). » C'est Weizsäcker, qui produit le même aveu : « l'histoire peut seulement démontrer le changement subit du sentiment ; elle ne dépasse pas le domaine de l'expérience (3) ». Parmi les critiques de la seconde moitié du siècle dernier, Renan (4) est le seul qui ait tenté de donner une solution naturaliste au fait extérieur qui nous préoccupe. Nul ne nous blâmera de le féliciter de son courage. Il est inutile de reproduire ces pages brillantes, colorées, qu'animent encore des souvenirs personnels de l'auteur, l'effroi provoqué par les éclairs qui, de l'Hermon, sillonnent la plaine de feu ; les hallucinations déterminées par la fièvre de Byblos, qu'avec d'autres principes il aurait prises pour des visions. Tous nous les avons lues soit dans le livre lui-même, soit dans les extraits que les apologistes lui ont empruntés. Les solutions qu'il suggère, avec réserve, du reste, constituent un modèle du genre. Il fallait que l'exigence du problème fût évidente pour qu'il ait eu recours à l'evhémérisme, qu'il avait si justement condamné autrefois (5). Nous ne le réfuterons pas, car ici, plus

(1) *Ép. pauliniennes*, p. 11.

(2) *Das Christenthum und die christliche Kirche*, etc., 3e éd., p. 45.

(3) *Apostol. Zeitalter*, p. 72 : Die Geschichte kann nur den plötzlichen Umschlag der Gesinnung nachweisen ; sie bleibt dabei ganz in Gebiete der Erfahrung.

(4) *Les Apôtres*, p. 75 et s.

(5) *Études d'histoire religieuse : les historiens critiques de Jésus.*

qu'ailleurs, il ne se laisse pas réfuter. Ces pages ont jeté le discrédit sur son œuvre; elles ont scandalisé les âmes croyantes, et les esprits sains ont jugé sévèrement son essai. Qui sait s'il n'en a pas souri le premier en les relisant? Ne vaut-il pas mieux se défendre de prendre au sérieux une solution qu'il n'a jamais estimée sérieuse? Modérons et même retenons notre indignation : elle a fait son bonheur, car elle l'a diverti.

C'est M. Sabatier qui a le mieux défini le caractère de la question et expliqué la divergence des attitudes que prenaient les exégètes en face du problème. Ces attitudes sont commandées par les convictions philosophiques diverses que nous nous sommes formées avant d'ouvrir les livres saints et même avant d'aborder toute histoire (1). « ... La question de la conversion de Saul ne peut se résoudre pleinement d'une manière isolée. Elle se rattache et se lie d'une manière indissoluble à celle de la résurrection même de Jésus-Christ. La solution qu'on donnera à la première dépend de celle que l'on a donnée à la seconde. Celui qui accepte la résurrection du Sauveur serait mal venu à mettre en doute son apparition à son apôtre; mais celui qui, avant tout examen, est absolument sûr que Dieu n'est pas, ou que, s'il est, il n'intervient jamais dans l'histoire, celui-là écartera sans doute les deux faits et se réfugiera dans l'hypothèse de la vision (2), fût-elle encore plus invraisemblable. Le problème se trouve alors transporté de l'ordre historique dans l'ordre métaphysique, et nous ne pouvons l'y poursuivre (3). »

(1) *L'apôtre Paul*, 3e éd., p. 51.

(2) Cette hypothèse est celle de M. Holsten. Elle était en faveur lorsque M. Sabatier écrivait son livre. Elle a été si sérieusement et si complètement réfutée que nous avons jugé inutile de la rapporter ici.

(3) Le discours prononcé devant le roi Agrippa — discours qui, à nos yeux, donne la vraie physionomie des événements — contient une promesse de visions dont l'apôtre serait favorisé ultérieurement. « Je te suis apparu pour t'établir ministre et témoin des choses que tu as vues et *de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai*. » Les critiques estiment que ces visions sont de même nature que celle du chemin de Damas, qu'elles l'égaleraient en la complétant par des informations doctrinales répétées. Ils rapprochent ce texte du chapitre **12** de la IIe épître aux Corinthiens (1-6) où saint Paul parle de ses *visions* et de ses *révélations* et spécialement du rapt extatique qui, à un moment donné et précis, — quand il rédigeait cette lettre, il y avait quatorze ans, — suspendit sa vie psychique. Ils concluent que l'apôtre était un visionnaire, on pourrait presque dire, de profession, atteint de maladie nerveuse, peut-être même d'épilepsie. Celui-ci aurait interprété les crises provoquées par son mal chronique d'après les préjugés de sa race et de son temps, comme l'irruption de la puissance divine dans sa personnalité et comme l'aliénation de son intelligence au profit de l'esprit de Dieu.

Nous avons accentué à dessein le caractère propre de l'apparition de Damas. Elle est *unique* dans la vie de saint Paul. Deux sens ont perçu le Christ glorieux : la vue et l'ouïe. Mais la transformation intellectuelle et morale du Pharisien, son appel imprévu et définitif à l'apostolat, la révélation complète de l'économie du salut, en un mot l'apport d'un évangile avec ordre de porter cet évangile aux païens, donnent à ce fait une marque singulière et l'isolent complètement des phénomènes analogues qu'il a pu croire surnaturels. Le Christ ressus-

Saint Paul, d'après son témoignage (et nous avons indiqué plus haut combien il était respectable et quelle valeur il avait pour lui), a été mis en face de Jésus ressuscité. Le Christ glorieux s'est laissé voir, il s'est montré à lui non pas comme un spectre morne et éteint, mais comme un être vivant; non pas comme un fantôme muet, mais comme source de vérité, comme révélateur d'évangile et d'apostolat; visible à ses yeux, visible surtout à son cœur; parlant à son oreille en langue hébraïque, parlant à son esprit en un langage nouveau qui y enracinait des convictions nouvelles. Et cette apparition fut plus féconde que celles dont furent favorisés les disciples en Judée et en Galilée, puisque en un instant, il est à la fois chrétien, apôtre et évangéliste. Il se relève et il va à Damas, où Ananias l'introduit dans la petite communauté des croyants. Il s'impose aux Douze, qui, sur sa parole, l'acceptent comme collaborateur et ne contestent pas ses titres. A ceux qu'il gêne, aux judaïsants qui s'acharnent à détruire son œuvre en ébranlant son crédit, il se borne à affirmer qu'il est un apôtre, appelé, appelé par Dieu et par Jésus-Christ, qui fut son intermédiaire exclusif. Au monde méditerranéen, il donne l'évangile, et il meurt consolé par la première conviction acquise sur le chemin de Damas, que si le Christ est vivant, la mort est donc vaincue; que si le Christ est ressuscité, il l'est comme prémice, et qu'un au-delà de bonheur le récompensera de son effort : certitude si vraiment fondamentale et si profondément humaine, que nous bénissons le nom de celui qui nous l'a laissée après en avoir fait l'épreuve.

Jésus ressuscité, tel est le point de départ de la foi de saint Paul, sa conviction initiale et extraordinairement féconde. Elle lui donne, d'abord, l'espérance chrétienne d'un autre monde et lui inspire cet hymne si vibrant à la vie éternelle et à la victoire sur la mort désarmée à jamais (1). En second lieu, dans la genèse logique des certitudes qui constituent son évangile, elle joue le rôle d'un principe premier

cité, qu'il a vu comme les autres apôtres, ne lui est apparu *qu'une fois*, et *c'était la dernière fois* que le Christ s'est montré de cette sorte : « en dernier lieu il m'est apparu comme à l'avorton ». Jamais, du reste, il n'a confondu — ni même rapproché — les visions dont il fut favorisé avec celle qui le convertit. Celles-là, il les tait, il les cache; celle-ci au contraire, il la proclame hautement. Celles-là sont l'œuvre du Saint-Esprit et elles ont pour objet les mystères intimes de la vie divine. L'apparition du chemin de Damas a été faite par Jésus-Christ, et elle a Jésus-Christ pour objet (*cf.* SABATIER, *op. cit.*, p. 47 et s.). Les visions futures auxquelles l'apôtre fait allusion dans son discours à Agrippa sont d'un tout autre ordre. Si le texte des Actes semble les comparer et les égaler avec celle de Damas, le témoignage formel des épîtres les distingué nettement. M. B. WEISS (*op. c.*) commente ce texte en le rapprochant du chapitre 22, v. 18, où saint Paul est miraculeusement averti par Jésus-Christ de quitter Jérusalem. Son exégèse nous semble la meilleure.

(1) Aux Corinthiens, 15, 14-20 et 54-56.

qui s'épanouit en doctrines secondaires. La résurrection, en effet, fut à ses yeux le témoignage indubitable que Jésus est le Messie ; elle écarta immédiatement le scandale de la croix, qui était pour lui la pierre d'achoppement. Si le tombeau n'a pas retenu Jésus de Nazareth, c'est donc qu'il était le Juste ; s'il était le Juste, il n'était pas mort pour son péché. Par conséquent il s'est livré en sacrifice aux mains des méchants, pour expier les péchés des autres. Cette mort rédemptrice est donc une grâce ; et la justification ne s'obtient pas par la pratique de la loi : elle est un don de Dieu et elle a été méritée par Jésus-Christ. C'est ainsi que dans la lettre aux Galates où, dès le début, il affirme l'origine divine de son appel à l'apostolat, il indique dans un raccourci vigoureux ses premières convictions chrétiennes, les introduisant de force, en incidentes heurtées, dans la longue période qui forme l'adresse (1).

L'apparition du chemin de Damas, de plus, fixa d'une manière spéciale et en traits tout à fait nouveaux la physionomie du Christ qu'il devait désormais contempler. Paul n'a pas vu le Christ de l'histoire, le prophète qui avait prêché le royaume de Dieu. Il ne s'est pas attaché à suivre ses pas sur les routes de la Galilée et de la Judée. Il n'a pas lu ses discours, comme nous aimons à le faire, dans le décor des montagnes où ils furent prononcés. Il ne fut jamais le pèlerin qui cherche à relever et à ranimer les traces du maître bien-aimé et disparu. Son évangile n'est pas celui des Douze, c'est-à-dire la collection *des logia ;* ce ne sont pas des feuillets sur lesquels il aurait écrit les paroles et les miracles. L'évangile des disciples galiléens débute au baptême de Jean et se termine à l'Ascension. Là où celui-ci s'achève, le sien commence. C'est le Christ glorifié, vivant auprès de Dieu, qu'il prêche et qu'il voit. Son rôle dans le temps ne l'a pas retenu, ni sa prédication terrestre attaché. Il est apôtre, et son appel est certain ; mais il a été suscité dans des conditions nouvelles et sous un autre climat. Les Douze furent les témoins du Christ historique. Lui, il est le témoin du Christ installé dans la gloire, situé dans la sphère divine, en un mot du Christ éternel, et c'est vers ce Christ éternel, auquel il est uni comme à la source de sa vie, dont l'action est transcendante à l'espace et au temps, qu'il va dorénavant diriger l'humanité.

Vincent Rose, O. P.

(1) 1, 1 et 4.

LES CHAPITRES IX-XIV DU LIVRE DE ZACHARIE

(*Suite*)

CHAPITRE XII

Au *v. 1* le nouveau titre, qui semble imité de IX 1, annonce une nouvelle section au point de vue de la composition littéraire.

v. 2. Jéhova fera de Jérusalem un סף־רעל pour tous les peuples d'alentour. Le mot סף signifie *seuil*, mais il y a aussi סף = *vase, coupe*.

Il faut sans doute entendre ici l'expression, non pas au sens d'un *seuil de vertige* (Kuiper), mais d'*une coupe de vertige* ou d'ivresse. Jérusalem à qui Jéhova avait versé la coupe d'ivresse d'après *Is.* LI 17, 22, deviendra à son tour une coupe d'ivresse pour les peuples païens. — Le membre suivant est traduit dans la Vulgate : sed et Juda erit in obsidione contra Jerusalem. Le texte massorétique porte : « et *contre* Juda aussi il y aura (assaut?), dans le siège (ou l'angoisse) contre Jérusalem ». Wellhausen à la suite de Geiger supprime la particule על avant Juda, et comprend l'énoncé en ce sens que Juda aussi prendra part au siège de Jérusalem ; il renvoie aux vv. 5-6 où cette interprétation ne nous paraît trouver aucun appui, ainsi qu'à XIV 14 où le texte est incertain et d'après quelques-uns interpolé. Nous préférons garder intact le texte massorétique : contre Juda aussi sera dirigé l'assaut dans l'angoisse qui étreindra Jérusalem.

v. 3. Jérusalem sera une pierre à soulever pour tous les peuples. Saint Jérôme rapporte à ce propos que dans les villes et villages de Palestine les jeunes gens aimaient à se livrer à un exercice ou divertissement consistant à soulever une grosse pierre ronde. Cet usage aura fourni le terme de la comparaison exposée en cet endroit.

v. 4. Aux vv. 2-3 il vient d'être dit que les nations d'alentour essaieront en vain d'accabler Jérusalem. L'auteur se tourne à présent vers Juda qui éprouvera également les effets de la protection divine.

v. 5. Les Judéens sont stimulés par la résistance de Jérusalem. Les chefs se disent en eux-mêmes ... אמיצה לי־ישבי : *la force des habitants de Jérusalem est en Jahvé leur Dieu!* c'est ainsi qu'il faut lire sans aucun doute, au lieu de ...אמיצה לי ישבי (confortentur mihi habitatores Jerusalem...?). — La situation supposée dans ces versets nous paraît très claire. Les peuples d'alentour (v. 2) se livrent à une campagne hostile

contre Juda, mais c'est surtout à la capitale, à Jérusalem, qu'ils s'attaquent. Les Judéens, longtemps intimidés et résignés, finiront par prendre courage à la vue de l'inutilité des efforts déployés par l'ennemi contre la ville sainte; ils reconnaîtront alors que la force des habitants de Jérusalem est en Jahvé leur Dieu, etc.

vv. 6-7. Une fois soulevés, les Judéens se mettront à l'œuvre avec une ardeur irrésistible, qui amènera le triomphe final. Il est supposé dans ces versets que Jérusalem, malgré le succès de sa résistance (v. 3-4), est encore très faible; elle a besoin d'être relevée; Jéhova fera le salut de Juda d'abord, pour que l'orgueil de la maison de David et des habitants de Jérusalem ne s'élève pas contre Juda (v. 7); ce n'est qu'après la victoire promise aux Judéens que Jérusalem sera établie en sécurité (v. 6 *fin*). C'est la faiblesse même de Jérusalem qui avait rendu plus sensible l'intervention de Jéhova (v. 5).

v. 8. Lorsque le salut aura été assuré à Juda, Jéhova couvrira Jérusalem d'une protection durable; désormais l'auteur a en vue la gloire et les prérogatives du règne du roi-Messie. Dans le second membre, au lieu de הנכשל nous croyons qu'il faut lire המשל (se rappeler XI 11 השכרים pour השׂכירים) : celui qui *sera revêtu du pouvoir* parmi eux sera comme David... — La maison de David sera investie d'un prestige divin; une idée aussitôt atténuée, peut-être par une glose.

Le v. 9 interrompt la description des bénédictions de l'époque messianique.

Les *vv. 10-14* commencent l'exposé, poursuivi au ch. XIII 1-6, des conditions spirituelles du règne messianique. Il est question dans nos vv. 10-14 *du deuil et du repentir de la nation* touchant un grand crime commis. Ce crime est mentionné au

v. 10. Mais ici le texte est obscur. « Je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de prière; et ils porteront leurs regards vers moi... »; le texte poursuit את אשר־דקרו וספדו עליו... On se demande à quel sujet se rapporte le relatif אשר? Beaucoup de commentateurs, de même que la Vulgate, le rapportent au pronom suffixe de la première personne dans אלי qui précède immédiatement, de sorte que la « transfixion » serait énoncée au sujet de Jéhova lui-même : « ... ils porteront leurs regards *vers moi qu'* ils ont transpercé... ». Mais outre que l'idée exprimée serait très difficile à comprendre, le contexte s'oppose à cette exégèse, car aussitôt après il est question du sujet « transpercé » à la troisième personne : « ... ils pleureront sur *lui* comme on pleure sur un fils unique... ». D'autres préfèrent donc lire aussi avant la proposition relative : אליו, avec le pronom suffixe de la troisième personne; et ils font

remarquer qu'un assez grand nombre d'exemplaires portent en effet אלי; on aurait donc à traduire : « et ils porteront leurs regards vers *celui qu'* ils ont transpercé... ». Seulement l'attitude suppliante attribuée au peuple se comprend mieux, suivant le contexte, comme ayant Jéhova pour objet; c'est Jéhova qui répand sur les habitants de Jérusalem l'esprit de grâce et de prière; c'est vers lui, comme conséquence de l'opération de cet esprit, que le peuple élève ses regards. On ne s'explique guère que la lecture אלי, qui est la plus difficile, aurait pris la place de אליו; la première est attestée d'ailleurs par toutes les anciennes versions. Enfin, et cette observation s'applique en même temps à l'opinion précédente, la construction du pronom relatif emphatique את אשר en rapport avec le suffixe d'une préposition, et sans que le suffixe soit répété après le verbe, est assez difficile à admettre. Il est des auteurs qui croient le texte trop mutilé pour permettre une explication sûre. — Pourtant, si l'on commence la phrase d'une manière absolue par את אשר comme impliquant le pronom démonstratif, et qu'on lise יכפדו à l'imparfait, au lieu de וכפדו, le texte devient très clair sans qu'on doive rien y changer : « ... et ils lèveront leurs regards vers moi! Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui comme on se lamente sur un fils unique... ». Peut-être, à l'origine, la particule conjonctive ו se lisait-elle avant את אשר, et l'a-t-on supprimée pour éviter la lecture אליו, représentée encore, comme nous l'avons rappelé, dans un certain nombre de manuscrits.

Le *v. 11* a donné lieu, depuis longtemps, à de grandes perplexités chez les interprètes. Le voici tel que l'offrent les Massorètes : « En ce jour-là il y aura une grande lamentation dans Jérusalem, comme la lamentation de *Hadadrimmôn* dans la plaine de *Megiddôn*. » Que faut-il entendre par la lamentation de Hadadrimmon? Hitzig, dont l'avis fut adopté par quelques savants, a émis la conjecture que le nom Hadadrimmon, composé de deux noms divins syriens, pourrait avoir servi à désigner Adonis, de sorte que notre passage aurait renfermé une allusion aux lamentations en usage dans le culte de cette divinité. L'hypothèse de Hitzig nous a valu une savante dissertation de Baudissin (1). Bien qu'à certains égards l'hypothèse en question fût ingénieuse, Baudissin en a démontré l'inexactitude en établissant que « Hadadrimmôn » n'a jamais pu servir de dénomination donnée à Adonis. — Le plus grand nombre, et parmi eux Baudissin lui-même, s'arrêtent aujourd'hui à la donnée de saint Jérôme, d'après laquelle *Hadadrimmôn aurait été le nom d'une ville,* appelée à l'époque de saint Jérôme Maximianopolis, *située près de*

(1) *Die Klage über Hadad-Rimmôn* (Studien zur sem. Religionsgeschichte, I, 1876, p. 295).

Jizreel dans la plaine de Megiddo, où le roi Josias fut blessé. On entend, en conséquence, notre verset 11 comme une allusion aux lamentations par lesquelles on célébrait la mémoire de la bataille où le pieux roi fut mortellement blessé (cfr. II *Chron.* xxxv 25).

Cette explication est cependant sujette à de très graves difficultés. a) La lamentation dont parle le livre des Chroniques se célébrait *à Jérusalem* et non pas à Megiddo, ni dans les environs; rien ne permet de supposer qu'en ce dernier endroit il y ait eu un usage de ce genre. b) Il n'y a nulle part de trace d'une ville du nom de Hadadrimmon près de Jizreel; bien plus, il semble qu'on soit fondé à nier qu'il ait existé une ville de ce nom. Si la tradition en eût conservé le moindre souvenir, le Targum n'aurait point dû, pour expliquer notre passage, avoir recours à la paraphrase invraisemblable que voici : *En ce jour il s'élèvera dans Jérusalem une lamentation comme la lamentation* sur Achab fils de Omri, que *Hadadrimmon,* fils de Tabrimmon, battit à Ramôth-Gilead, et comme la lamentation sur Josias, fils d'Amon, que Pharaon battit *dans la plaine de Megiddo.* — Il est des auteurs qui pensent, et nous partageons leur avis, que le soi-disant nom de ville « Hadadrimmon » a été fourni à saint Jérôme par le passage même qui nous occupe. C'est une simple hypothèse en vue d'expliquer notre verset, et une hypothèse qui, pour les raisons que nous venons d'indiquer, nous paraît manquer de fondement.

Y a-t-il moyen de trouver mieux que les conjectures exposées? Nous pensons que oui. Notons tout d'abord que les LXX n'ont pas lu Hadadrimmon, mais simplement *Rimmon :* ... ὡς κοπετὸς ῥοῶνος... L'omission de *Hadad,* s'ils l'avaient eu dans leur texte, serait inexplicable. D'autre part on s'explique sans peine que, *Rimmon* ayant été compris comme nom divin syrien, l'autre nom divin syrien *Hadad,* également familier aux Hébreux par les noms propres, y ait été ajouté sous forme de glose, comme équivalent ou apparenté; ou bien que, sous l'influence d'une exégèse qui voyait ici une allusion à un roi syrien, on ait créé la forme *Hadad-Rimmon,* par analogie avec Tab-*Rimmon* d'un côté, *Hadad*-ezer ou Ben-*Hadad* de l'autre. Or, du moment qu'on suppose que le texte primitif ait porté simplement *Rimmon,* le mystère s'éclaircit. Au premier livre de *Samuël* xiv 2 nous apprenons que Saül demeurait à l'extrémité de *Gibea,* au pied du *Rimmon dans Migron;* au livre des *Juges* xx 45, 47; xxi 13, nous lisons que les Benjamites de *Gibea,* échappés au massacre, se réfugièrent sur le rocher *Rimmôn* où ils restèrent pendant quatre mois. Le Rimmon de *Juges* xx 45, 47 est le même que celui de I *Sam.* xiv 2; il était situé près de Gibea, *dans Migron* במגרון. Dans notre verset 11 il faut lire מגרון au lieu de מגדון :

« *En ce jour-là il s'élèvera dans Jérusalem une grande lamentation, comme la lamentation du Rimmôn dans la vallée de Migron* ». La grande lamentation qui sert de terme de comparaison est celle qui est racontée au chap. XXI des *Juges :* elle avait pour objet les restes de la tribu de Benjamin réfugiés sur le rocher du Rimmôn.

vv. 12-14. La lamentation qui s'élèvera dans Jérusalem est décrite en détail. A ce propos l'auteur énumère explicitement *quatre* maisons dont les familles prendront part au deuil national, puis il ajoute que *toutes les familles qui restent* y prendront également part. Son intention est manifestement de dire que toute la nation se livrera aux lamentations. Les quatre maisons explicitement nommées sont celles de *David,* de *Nathan,* de *Lévi,* de *Simeï* (ou du *Siméonite*). On se demande de quel Nathan et de quel Simeï il est ici question? Kuiper et d'autres supposent que le Nathan visé est un fils de David (II Sam. V 14), et Simeï un fils de Lévi (Num. III 17, 18). Il est invraisemblable que dans une énumération ayant pour objet la description de la nation, l'auteur soit allé pêcher dans les généalogies deux noms sans importance. Wellhausen incline à croire que les noms en question sont des titres purement artificiels donnés à certaines classes de la société, par exemple à la classe des docteurs de la Loi (1). — Si nous pouvions nous permettre une conjecture, assez hardie peut-être, nous proposerions de comprendre *la maison de Nathan* comme une désignation, par une sorte de jeu de mots, des *Nathinéens*, associés aux lévites dans le service du temple; la forme même de l'énumération était de nature à suggérer le jeu de mots supposé (2). Quant à la *maison de Simeï* ou du *Siméonite,* nous y verrions simplement la désignation de la tribu de Siméon (LXX Συμεών) énumérée à la suite de celle de Lévi, parce que Siméon était le frère de Lévi, auquel il est aussi associé intimement *Gen.* XLIX 5. La mention de Siméon s'explique aussi par la situation de son territoire, dans le voisinage de celui de Juda. — Juda lui-même est représenté par la maison de David. Après avoir nommé la tribu de Siméon, l'auteur pouvait très naturellement ajouter un *et cætera* pour compléter sa description, les noms des autres tribus israélites pouvant être suppléés par tout le monde.

CHAPITRE XIII

Les *vv. 1-6* sont la continuation de XII 10-14. Comme caractères spi-

(1) Cfr. Wright, *l. c.*, p. 398 s.

(2) La mention des Nathinéens, immédiatement après la maison de David et avant Lévi, s'expliquerait, soit par l'influence de la tradition consignée *Esdr.* VIII 20, soit par le souci de ne pas séparer *Lévi* de *Siméon.*

rituels du règne messianique, ils relèvent en particulier l'extirpation de l'idolâtrie et l'abolition de l'institut des prophètes.

Le *v. 1* se rattache naturellement à la description du deuil national pour le crime rappelé XII 10. Il y aura une source ouverte *à la maison de David et aux habitants de Jérusalem* (cfr. XII 10) pour la purification du péché et de la souillure.

v. 2. En ce temps-là l'idolâtrie sera complètement extirpée. Le second membre énonce une promesse développée dans les versets suivants : « Je ferai disparaître de la terre (= de la terre d'Israël) les prophètes et l'esprit impur. » L'auteur a en vue, en s'exprimant ainsi, l'institut des *nebî'îm* professionnels, dont la prédication, surtout quand elle se présentait comme l'écho de révélations divines, fut en maintes circonstances contraire aux véritables intérêts du peuple, et qui s'attirèrent aussi les reproches indignés de la part des prophètes de vocation personnelle, tels que Jérémie, Ezéchiël, etc. C'est le rôle trop souvent abusif et funeste rempli dans l'histoire par ces prédicateurs professionnels ou d'état, qui inspire à notre auteur leur association avec l'esprit impur. Des prophètes de vocation personnelle, Jéhova ne devra plus en envoyer, puisque l'idolâtrie sera complètement extirpée ; et quant à l'institut des prophètes de profession, il sera aboli. Il n'y aura donc plus de prophètes légitimes à aucun titre. Personne désormais ne sera fondé à prétexter sa qualité de prophète pour parler au nom de Dieu.

v. 3. Le premier effet de la suppression du prophétisme, c'est que celui qui s'aviserait encore de parler en prophète ne trouvera plus créance ; il sera accusé de mensonge et de sacrilège par ses propres parents qui lui infligeront de leurs mains la peine de mort.

vv. 4 ss. La seconde conséquence qui résultera de la suppression du prophétisme, c'est la honte qui s'attachera à l'exercice du ministère prophétique. Au premier membre du v. 4, l'auteur ne veut pas dire seulement que les prophètes seront confondus, parce que leurs visions ne se réaliseront pas ; cela est supposé ; mais l'idée exprimée, comme la suite immédiate le montre, va plus loin : « les prophètes *seront honteux*, chacun de sa vision (1), tandis qu'il fera le prophète » ; c'est-à-dire qu'ils ne sauront point exercer leur métier de mensonge sans rougir. Aussi n'oseront-ils plus porter ni reconnaître les insignes qui distinguaient autrefois les membres de la corporation. L'un de ces insignes était le manteau de poil. Les survivants de la corporation abolie « *ne mettront point le manteau de poil* pour mentir ».

(1) Pour la construction, cfr. *Ezéch.* XXXVI 32.

v. 5. Un autre insigne des membres des anciennes corporations de *nebî'îm* consistait dans une ou plusieurs cicatrices qu'ils portaient à la figure. On se rappellera à ce propos le récit de I *Rois* xx 35 ss., où nous lisons l'histoire de la rencontre d'un personnage, qui appartenait à l'ordre des « fils des prophètes », avec le roi Achab. Le *nabî* en question, après s'être fait blesser pour avoir l'air d'un homme revenant du combat (?), se présente devant le roi, la figure barbouillée et méconnaissable. Le roi ayant prononcé la parole qui devait lui être appliquée à lui-même, aussitôt le *nabî* « essuya la poussière de sa figure, et le roi le reconnut comme appartenant *aux fils des prophètes* ». — Le passage qui nous occupe met en scène un survivant des corporations prophétiques, marqué des cicatrices habituelles, et nous le montre honteux de ce caractère distinctif. L'emploi du singulier s'explique d'ailleurs par l'influence du v. 4ᵃ (les prophètes seront honteux, *chacun de sa vision, quand il parlera* en prophète...). Le *nabî* mis en scène v. 5 décline toute prétention à la qualité de prophète : « Je ne suis point prophète; je suis un travailleur des champs... »; les mots qui suivent semblent corrompus; il faudrait lire peut-être : כי אדמה ... קניני : « ... *car les champs sont mon bien* depuis mon enfance » (?). D'après le texte massorétique, il faudrait comprendre sans doute : « car un homme (= un maître) m'acheta dès mon enfance ».

v. 6. Là-dessus on lui demande : « Que sont donc ces blessures (1) que tu portes *entre les mains* », c'est-à-dire « *en face* »? — On lui demande raison, s'il n'est pas prophète, des cicatrices caractéristiques qu'il porte sur la figure. Mais le *nabî* est honteux d'en avouer la vraie nature : « Je les reçus, répond-il, dans la maison de mes amis. » Cette allégation, qui le dispense de s'expliquer d'une manière plus précise, sert d'autant mieux à donner le change sur l'origine réelle des marques suspectes.

— Tel est, croyons-nous, à la suite de Reuss et de Kuiper, le sens de nos versets 5-6. D'autres, comme Hitzig, pensent que le personnage mis en scène en ces versets, est celui-là même dont il est question au v. 3. En ce cas, il faudrait dire que l'auteur se représente la scène violente décrite au v. 3 entre les parents et leur fils faux-prophète, comme ne se dénouant pas par la mort du fils; les parents ne l'auraient pas « transpercé », comme le veut à la rigueur le texte; mais « frappé pour le transpercer ». Le fils, blessé, se serait sauvé de la maison paternelle. Le *v. 4* devrait, à notre avis, se concevoir alors comme une

(1) Le mot מכות *coups, blessures*, ne signifie pas *les cicatrices* elles-mêmes, mais les *coups* qui sont censés en avoir été la cause. Le personnage en scène déclinant la qualité de prophète, les interlocuteurs veulent savoir pourquoi ou par qui il aurait été *frappé*.

parenthèse rappelant le motif de la conduite des parents, à savoir qu'il n'y aura plus en ce temps-là que des prophètes *trompeurs*. Au second membre du v. 4 il faudrait en conséquence supprimer la particule לא comme une interpolation suggérée par le v. 5 (= *Je ne suis point* prophète); au v. 4 les LXX n'ont pas, en effet, la particule négative : καὶ ἐνδύσονται δέρρεις τριχίνας... Le sens du v. 4 serait donc :... (« en ce jour-là *les prophètes seront confondus par leurs visions*... et *ils revêtiront* le manteau de poil *pour mentir* »). Au *v. 5*, après la parenthèse, le fils maltraité rentrerait en scène, protestant contre la qualité de prophète qu'on lui attribue, mais réduit à avouer qu'il fut frappé dans la maison de ceux qui l'aiment. — L'interprétation exposée en premier lieu, nous paraît mieux expliquer l'enchaînement des idées. — Quant au commentaire d'après lequel les paroles du prophète, au v. 6, seraient *un aveu repentant* des rites sanglants pratiqués au service d'un culte idolâtrique (Knabenbauer), il nous semble difficile à admettre. D'après ce commentaire les vv. 4-5 auraient pour objet de nous montrer les faux prophètes, honteux de leur propre conduite, *renonçant ouvertement et en toute franchise* à leur ministère de mensonge. Il nous est impossible de trouver cela dans le texte. Comp. *vv. 2-3*.

Les *vv. 7-9*, comme il a été exposé plus haut, doivent être rattachés immédiatement au ch. XI 15-17. Il a été dit également, dans les annotations sur ce dernier passage, qu'à notre avis le pasteur visé ici est Sédécias. C'est quand Sédécias fut frappé que le troupeau fut dispersé ; que Jéhova tourna sa main contre les petits ; que les deux tiers des habitants furent dispersés et périrent ; qu'un tiers fut éprouvé comme l'or au feu, pour redevenir le peuple de Jéhova. Au ch. X, 3ab, nous avons fait remarquer que la lacune qui interrompt en cet endroit la suite du discours, est à combler par tout le morceau XI + XIII 7-9 : le ch. XI 1 ss. fait suite à X 3ab, et ch. XIII 7-9 trouve sa suite et son développement naturel X 3c ss. dont l'explication a été donnée plus haut.

CHAPITRE XIV

Les *vv. 1-5* forment l'introduction à un nouveau tableau des temps messianiques.

vv. 1-3. Jérusalem humiliée voit Jéhova venir à son secours.

v. 4. Le mont des Oliviers se fend au milieu pour livrer passage aux habitants de Jérusalem qui se sauvent.

Le *v. 5* dit que la vallée, entre les deux moitiés de la montagne, atteindra אל־אצל. La Vulgate traduit : ... *usque ad proximum*, et à la

rigueur on peut comprendre le texte en ce sens. Wright adopte la même version. Mais nous doutons que l'idée exprimée s'harmonise bien avec une indication de ce genre : « vous fuirez par la vallée de mes montagnes; *car* la vallée des montagnes atteindra *jusque tout près* » (?). Pour la même raison nous avons de la peine à reconnaître dans אצל un nom propre de ville ou de bourgade. Nous préférons y voir l'imparfait hiphil אציל, et traduire, en supposant une ellipse dont on trouve d'autres exemples : car la vallée des montagnes atteindra jusqu'où *je donnerai le salut*. Cf. I *Chron.* xv 12, II *Chron.* i 4. — A la fin du verset, lire עמי au lieu de עמך (Vulg. *cum eo*).

Au *v. 6* commence une nouvelle description des merveilles de l'âge messianique; la première partie (v. 6-11) du tableau concerne directement Jérusalem. Le v. 6 est obscur. La traduction de la Vulgate : Et erit in die illa non erit lux, sed frigus et gelu, offre ce double inconvénient que les deux assertions contredisent la suite de l'exposé ; en effet au v. 7 il est dit qu'*il y aura* une lumière perpétuelle; et au v. 8 il est dit qu'*il n'y aura point* de gelée en hiver. Au reste, pour trouver dans le second membre de notre verset *le froid* et *la gelée* (comme le fait aussi Wellhausen, qui change au surplus אור *lumière* en חום *chaleur!*), il faut modifier le texte. Celui-ci ne porte pas יקרות יקפאון mais יקרות יקפאין. Le mot יקרות signifie *choses précieuses;* le mot יקפאין se présente comme l'imparfait d'un verbe. Wright traduit, en respectant le texte : ... there shall be no light, the precious (things *i. e.* the lights) shall be contracted. Stade et Kuiper offrent une traduction analogue. Mais toute version dans laquelle on fait dire au texte qu'en ce jour *il n'y aura point de lumière,* nous semble condamnée par le v. 7, qui affirme qu'il régnera une lumière perpétuelle. Nous croyons qu'il faut prendre comme sujet de לא יהיה non pas אור, mais la proposition entière אור יקרות יקפאין, avec אור comme complément, et יקרות comme sujet : « ..... en ce jour il ne se fera pas (que) les choses précieuses fassent se figer (leur) éclat » (1); c'est-à-dire : en ce jour, la lumière régnant désormais sans interruption (v. 7), *les choses* ou *les pierres précieuses ne laisseront point leur éclat s'éteindre.* L'auteur prélude au v. 7, en indiquant d'avance un effet de la perpétuité de la lumière.

v. 7. Ce sera *un jour unique...*, non seulement en son genre, mais en ce sens qu'il n'y aura en réalité qu'un seul jour; *il n'y aura ni jour ni nuit,* c'est-à-dire qu'il n'y aura point de succession de jour et de nuit ; *car à l'heure du soir il fera clair.*

(1) Pour le désaccord, quant au genre, entre le sujet et le verbe, cfr. Kautzsch, *Hebr. Gramm.*, 24 Aufl., p. 357, *Anm.* 2.

v. 8. Les eaux vives couleront *en été*, sans que les ardeurs du soleil les dessèchent; et *en hiver*, sans que la gelée les arrête.

v. 10. Toute la terre sera convertie en plaine depuis Géba jusqu'à Rimmon du *Négeb* ou *du Sud*. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut comprendre la phrase; et non : « ... depuis Géba jusqu'à Rimmon au sud de Jérusalem ». Le Rimmon en question est situé à la frontière méridionale de Siméon (1). L'expression *au sud de Jérusalem* serait trop faible, d'autant plus que Géba elle-même était située en Benjamin. — « *Jérusalem* » est sujet des verbes qui suivent; la construction de la phrase, pour être régulière, l'exige; au lieu de וראמה..., une forme qui est sans exemple ailleurs, nous lisons וירושלם תרום : *Et Jérusalem sera exaltée...* Les LXX ont compris וראמה comme nom propre! C'est la fausse lecture que nous signalons ici (ראם pour תרם) qui a occasionné sans doute la division nouvelle des éléments du discours, rattachant Jérusalem au nom qui précède (au midi *de Jérusalem*), et suppléant la particule conjonctive devant le parfait, augmenté d'une désinence du féminin : ראמה. — Dans les données topographiques qui suivent il semble y avoir des lacunes. Avant les mots : ... *jusqu'à la porte des tourelles* on aurait attendu la mention d'un point de départ; avant la mention de *la tour de Hananel* suppléez la préposition *depuis* (לבין). Au lieu de יקבי המלך *torcularia regis*, lisez..: קבר jusqu'au *tombeau* royal.

v. 12 ss. Après les promesses relatives à Jérusalem, l'auteur annonce le châtiment qui attend ses ennemis. Leur armée sera frappée d'un fléau terrible qui atteindra les hommes, ainsi que les bêtes de de somme (v. 12, 15).

Les *vv. 13-14* forment une parenthèse que certains auteurs considèrent comme une interpolation. La notice que « Juda aussi combattra contre Jérusalem » au commencement du v. 14, est en effet très étrange, surtout en cet endroit. Seulement, nous nous demandons si, au lieu de תלחם à la forme *niphal*, on ne pourrait lire תִּלְחַם à la forme *kal*. Nous verrions ici une allusion au récit de II *Rois* VII (2); comp. II *R.* VII 6 et notre v. 13; II *R.* VII 7, 8, 15 et notre v. 14[b]. Parlant des dépouilles abandonnées par l'ennemi dans le camp, l'auteur aurait commencé par proclamer que « Juda aussi serait au festin à Jérusalem ». Remarquons d'autre part que la mention du camp de l'ennemi au v. 15 (... toutes les bêtes de somme qui seront dans *ce camp*...) se comprend mieux après les vv. 13-14.

(1) *Jos.* XV 32, XIX 7.

(2) L'abondance à Jérusalem à la suite de la dispersion miraculeuse de l'armée syrienne.

Aux *vv. 16-19* la prophétie annonce que tous les survivants des nations vaincues reconnaîtront la royauté de Jéhova et devront venir à Jérusalem célébrer la fête des Tabernacles, sous peine de voir leurs champs privés de la pluie fécondante. Les *v. 18 s.* accordent une mention spéciale à l'Égypte, qui est menacée de la même peine que les autres peuples; ce qui motive cette mention distincte, c'est que pour l'Égypte le fléau de la sécheresse se présentera sous une autre forme. Au v. 18, il faut ou bien supposer une lacune après le troisième לא, ou bien rayer celui-ci du texte : ... *et super eos erit ruina* qua percutiet Dominus omnes gentes...

Les *vv. 20-21* répondent à la question que la prédiction énoncée aux versets précédents est de nature à suggérer. Cette affluence de tous les peuples à Jérusalem pour la célébration de la fête des Tabernacles, ne rendra-t-elle pas impossible leur participation aux sacrifices? Les ustensiles du temple ne suffiront pas à ce grand concours de pèlerins ! L'auteur répond qu'en ce jour-là les ustensiles vulgaires seront marqués du sceau de la sainteté, et que *toutes* les marmites à Jérusalem et dans Juda seront sacrées. Au commencement du v. 20 nous lisons à ce propos une annonce assez inattendue : « *En ce jour-là, il y aura sur les grelots du cheval : consacré à Jahvé!* » On dit que par cet exemple l'auteur a voulu exprimer l'idée que *toutes choses* seraient marquées d'un caractère sacré. Mais la suite montre à l'évidence, nous semble-t-il, que l'auteur ne songe qu'aux ustensiles à employer dans la préparation des festins liturgiques; nous venons de dire d'ailleurs comment il est amené aux prédictions qu'il énonce à ce sujet. Les chevaux et leurs grelots sont ici absolument encombrants. Il est à présumer qu'il y aura eu en hébreu un substantif מְצִלּוֹת *poêle*, du verbe צלה, ar. صلى *assare* (1); c'est ce mot qui aura été lu מִצְלוֹת; et les *grelots* une fois entrés dans le texte y auront sans trop de peine amené le *cheval*. Au lieu de סוּס *cheval*, le texte primitif peut avoir porté סִיר et se présentait probablement sous cette forme : .... יהיה על מְצִלּוֹת סִיר ... : *En ce temps-là il y aura sur poêles et marmites : « consacré à Jahvé ! »* Le premier membre du v. 20 devient ainsi parfaitement parallèle au membre suivant : le v. 20 insiste sur le *degré* de sainteté éminente qui reviendra aux ustensiles les plus vulgaires; le 21 sur *l'universalité* de cette transformation.

v. 21. Toutes les marmites à Jérusalem et dans Juda seront consacrées à Jéhova; les offrants prendront de ces ustensiles quelconques pour y préparer les viandes des victimes; et l'on n'aura plus besoin,

(1) Comme מִרְחֶשֶׁת de רחש, etc.

dans le temple, des marchands qui offraient en vente au public les objets nécessaires à l'accomplissement des pratiques rituelles.

§ II. CONCLUSION.

IX 1 *Oracle. Parole de Jahvé.....*
Dans le pays de Hadrakh et de Damas, il aura son habitat;
2 Hamath aussi sera comprise dans le territoire de celui-ci,
ainsi que Tyr et Sidon, trop avancées en sagesse.

3 Tyr s'est bâti un rempart;
elle a amoncelé l'argent comme la poussière
et l'or comme la boue des rues.

4 Voici que le Seigneur en fera la conquête
et il écrasera, dans la mer, sa puissance;
et elle-même sera consumée par le feu.

5 A cette vue, Ascalon sera saisie de terreur;
Gaza sera dans une douleur extrême,
de même qu'Accaron, parce que son attente l'a trompée!

Gaza n'aura plus de roi;
Ascalon ne demeurera point;
7c Accaron aura le sort du Jébuséen!

6a Le « Bâtard » habitera dans Asdod,
7a-d et j'enlèverai son sang de sa bouche
et ses abominations d'entre ses dents;

alors il formera lui aussi un reste pour notre Dieu
et il sera comme une famille appartenant à Juda.
6b — Je détruirai l'orgueil des Philistins!

8 Je protégerai ma demeure contre (toute) armée, contre (tout) passant et repassant;
nul tyran ne marchera plus sur eux;
car à présent je surveille de mes yeux.

9 Que ta joie soit grande, fille de Sion!
jubile, fille de Jérusalem!
voici que ton roi vient à toi!

Il est juste, lui, et prospère;
il est humble, monté sur l'âne,
sur l'ânon né de l'ânesse.

10 Il extirpera les chars de guerre en Ephraïm
et les chevaux dans Jérusalem;
et l'arc de guerre sera brisé.

Il proclamera la paix pour les peuples;
son empire s'étendra d'une mer à l'autre,
depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.

11 Cependant, pour toi, c'est par le sang que sera consacrée ton alliance.
J'ai relâché tes captifs du fond de la fosse sans eau :
12 « retournez à la place forte, captifs pleins d'espérance! »
Mais de plus, aujourd'hui, je te rendrai de la gloire au double!

13 Car je me suis tendu Juda (*comme un arc*);
sur l'arc j'ai posé Ephraïm (*comme une flèche*).
Je brandirai tes fils, ô Sion!
et ferai de toi une épée de héros.

14 Jahvé apparaîtra au-dessus d'eux;
sa flèche partira comme la foudre:
le Seigneur Jahvé sonnera la trompette
et marchera dans les orages du midi.

15 Jahvé Sebaoth les couvrira de sa protection.
Les pierres de la fronde dévoreront la chair
et boiront le sang comme (on boit) le vin;
elles en seront remplies comme la coupe de libation, comme des cornes d'autel.

16[a] Et Jahvé leur Dieu les sauvera en ce jour.

. . . . . .

X 1 Demandez à Jahvé la pluie du printemps.
Jahvé est l'auteur des vivants
et il leur dispense l'averse,
à chacun la verdure des champs;

IX 17 Qu'ils sont riches (ceux-ci) en bienfaits et en beauté!
Le froment (fait croître) les jeunes gens
et le vin fait croître les vierges.

*
* *

IX 16[b] « Mon peuple est comme un troupeau, qui, n'ayant plus de pasteur,
s'est dispersé sur ma terre;

X 2 Car les *teraphim* ont rendu de futiles oracles,
et les devins ont eu des visions mensongères;

ce sont des rêves creux qu'ils exposent,
ils présagent des choses vaines.

C'est pourquoi ils s'en sont allés comme un troupeau,
ils sont accablés parce qu'il n'y a point de pasteur.

3[a-b] Contre les pasteurs s'enflammera mon courroux
et sur les boucs j'exercerai ma justice! »

XI 1 — Ouvre, Liban, tes portes,
et que le feu dévore tes cèdres!

2 Gémis, cyprès, parce que le cèdre est tombé,
parce que les puissants sont abattus!

Gémissez, chênes de Basan,
car la forêt impénétrable s'est effondrée!

3 Voix des pasteurs se lamentant sur la ruine de leur gloire;
voix des lions rugissant sur la ruine de l'orgueil du Jourdain.

4 Ainsi a parlé Jahvé mon Dieu : « Sois pasteur du troupeau de carnage, 5 que les acquéreurs tuent impunément, tandis que le vendeur dit : Loué soit Jahvé, me voilà enrichi! et sans que les pasteurs en aient pitié. 6 Car je n'aurai plus pitié des habitants du pays, parole de Jahvé! voici que moi-même je livrerai les gens, chacun dans la main de son pasteur et dans la main de son vendeur; ceux-ci opprimeront la terre et je ne la sauverai pas de leur main. » 7 Et je me fis pasteur du troupeau de carnage pour les marchands (exploiteurs) du troupeau. Et je pris deux bâtons; à l'un je donnai le nom de « bienveillance », à l'autre celui de « liaison », et je me mis à paître le troupeau. 8 Et je supprimai les trois pasteurs en un mois. — Alors ils me devinrent odieux, comme eux aussi étaient fatigués de moi; 9 et je dis : « Je ne vous paîtrai point! ce qui meurt n'a qu'à mourir; ce qu'on supprime, qu'on le supprime; et ceux qui restent peuvent se manger entre eux! » 10 Je pris donc mon bâton « bienveillance » et le brisai pour rompre le pacte que j'avais conclu avec tous les peuples; 11 il fut rompu en ce jour et les marchands (exploiteurs) du troupeau, qui m'avaient pris à gages, comprirent que telle était la parole de Jahvé. 12 Et je leur dis : « Si vous le jugez bon, donnez-moi mon salaire; sinon, laissez! » Et ils me comptèrent comme salaire trente pièces d'argent. 13 Alors Jahvé me dit : « Jette-le au potier, le magnifique prix auquel tu as été évalué par eux! » Et je pris les trente pièces d'argent et les jetai, dans son atelier, au potier. 14 Et je brisai mon second bâton, à savoir « liaison », pour rompre le lien de fraternité entre Juda et Israël. — 15 Et Jahvé me dit : Prends encore l'insigne d'un pasteur insensé! 16 Car voici que j'établirai, de mon côté, sur le pays, un pasteur qui n'ira point voir les brebis qui périssent; qui ne recherchera point ce qui s'égare; qui ne guérira point ce qui est brisé, ne nourrira point ce qui est valide; mais qui mangera la chair de ce qui est gras et en arrachera les ongles. 17 Malheur au pasteur vil qui abandonne le troupeau! Le glaive menace son bras et son œil droit! son bras se desséchera et son œil droit sera frappé de cécité.

XIII. 7. Glaive, lève-toi sur mon pasteur,
sur l'homme de ma société! parole de Jahvé Sebaoth.

Frappe le pasteur, et le troupeau sera dispersé,
et je tournerai ma main contre les petits!

8 Et dans tout le pays, parole de Jahvé, les deux tiers des habitants seront exterminés et périront;
et un tiers sera préservé.

9 Je ferai entrer ce tiers au feu et le ferai fondre comme on fait fondre l'argent;
je l'éprouverai comme on éprouve l'or.
Lui, il invoquera mon nom, et moi, je l'exaucerai.
Je dirai : Ceci est mon peuple! Et il dira, lui : Jahvé est mon Dieu!

X 3c-d Oui, Jahvé Sebaoth a visité son troupeau (la maison de Juda),
et il a fait d'eux comme son cheval de gloire dans le combat.

4 De sa part la troupe, de sa part le (porteur de) pieu, de sa part l'arc de guerre,
de sa part tous les chefs se mettront en campagne ensemble.

5 Ils seront comme des héros foulant la boue des routes dans la mêlée;
et ils combattront, car Jahvé sera avec eux,
et ils humilieront les guerriers montés sur les chevaux.

6 Je fortifierai la maison de Juda et sauverai la maison de Joseph;
je leur assurerai une demeure parce que je les aime;
ils seront comme quand je ne les avais point repoussés,
parce que, moi, Jahvé, je suis leur Dieu qui les exaucerai.

7 (Les hommes d') Ephraïm seront comme des héros;
leur cœur sera joyeux comme le vin;
leurs enfants, en voyant ces choses, seront dans la joie
et leur cœur jubilera en Jahvé.

9 Je les répandrai parmi les peuples, mais au loin ils se souviendront de moi;
ils auront la vie avec leurs enfants et ils reviendront.
8 Je siffierai après eux et je les rassemblerai,
car je les ai rachetés et ils se multiplieront sans cesse.

10 Je les ramènerai de la terre d'Égypte et les rassemblerai du fond de l'Assyrie,
je les conduirai dans la terre de Gilead et du Liban
et l'espace ne leur suffira point.

11 Ils passeront dans la mer, tant ils seront à l'étroit;
dans la mer ils battront les flots
et toutes les profondeurs fluviales seront desséchées.

12 La gloire d'Assur sera abaissée et le sceptre de l'Égypte retiré.
Je les fortifierai en Jahvé et ils se dirigeront en son nom, parole de Jahvé.

XII 1 *Oracle. Parole de Jahvé sur Israël.*

Ainsi parle Jahvé qui étend les cieux, qui pose les fondements de la terre et qui forme le souffle de l'homme dans son sein : 2 voici que

je ferai, moi, de Jérusalem une coupe de vertige pour tous les peuples d'alentour; et pour Juda aussi il fera mauvais, dans l'angoisse qui étreindra Jérusalem. 3 En ce jour-là je ferai de Jérusalem une pierre à soulever pour tous les peuples; tous ceux qui la soulèveront s'y donneront des entailles et autour d'elle s'assembleront toutes les nations de la terre. 4 En ce jour-là (parole de Jahvé), je frapperai tous les chevaux d'effroi et leurs cavaliers de folie; sur la maison de Juda j'ouvrirai les yeux, et tous les chevaux des peuples je les frapperai d'aveuglement. 5 Alors les chefs de Juda se diront en eux-mêmes: La force des habitants de Jérusalem est en Jahvé leur Dieu! 6 En ce jour-là je ferai des chefs de Juda comme une torche enflammée parmi le bois et comme un tison ardent dans une gerbe; ils dévoreront à droite et à gauche tous les peuples d'alentour et Jérusalem habitera encore en son lieu, dans Jérusalem. 7 Jahvé fera le salut des tentes de Juda d'abord, afin que l'orgueil de la maison de David et l'orgueil de l'habitant de Jérusalem ne s'élève point contre Juda. 8 En ce jour-là Jahvé établira un rempart autour des habitants de Jérusalem; et celui qui sera investi du pouvoir parmi eux, en ce jour, sera comme David, et la maison de David sera comme Dieu, comme l'ange de Jahvé (marchant) devant eux. (9 En ce jour-là je m'appliquerai à détruire tous les peuples venus contre Jérusalem.)

10 Je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de prière et ils lèveront leurs regards vers moi; (et) celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui comme on se lamente sur un fils unique, ils le pleureront comme on pleure un premier-né. 11 En ce jour-là il s'élèvera une grande lamentation dans Jérusalem, comme la lamentation du Rimmon dans la vallée de Migron. 12 Le pays se livrera à des lamentations, familles et familles à part: la famille de la maison de David à part et leurs femmes à part; la famille de la maison de Nathan à part et leurs femmes à part; 13 la famille de la maison de Lévi à part et leurs femmes à part; la famille du Siméonite à part et leurs femmes à part; 14 toutes les familles qui restent, familles et familles à part et leurs femmes à part.

XIII 1 En ce jour-là il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour (la purification du) péché et (de la) souillure; 2 en ce jour-là, parole de Jahvé Sebaoth, j'extirperai du pays les noms des idoles et il n'en restera plus de mémoire. De même je ferai disparaître du pays les prophètes et l'esprit impur. 3 S'il arrive encore à un homme de parler en prophète, son père et sa mère qui l'ont engendré diront: « Tu ne vivras point! car tu profères des mensonges au nom de Jahvé! » Et son père et sa mère qui

l'ont engendré le transperceront quand il parlera en prophète. 4 En ce jour-là les prophètes seront honteux de leurs visions tandis qu'ils feront les prophètes, et ils ne revêtiront point le manteau de poil pour mentir. 5 Tel dira : « Je ne suis point prophète; je suis un travailleur des champs, car les champs sont mon bien depuis mon enfance! » 6 Et on lui demandera : « Que sont donc ces blessures que tu portes en face? » Il répondra : « Je les reçus dans la maison de mes amis! »

*
* *

XIV 1 Voici qu'il vient un jour pour Jahvé et l'on se partagera ta dépouille au milieu de toi. 2 J'assemblerai tous les peuples contre Jérusalem, à la guerre; la ville sera prise, les maisons seront pillées, les femmes violées; la moitié de la ville partira en captivité, mais le reste de la population ne sera point extirpé de la ville. 3 Alors Jahvé se mettra en campagne et il combattra ces peuples comme au jour de ses combats en temps de guerre. 4 Ses pieds en ce jour-là s'appuieront sur le mont des Oliviers qui est en vue de Jérusalem, à l'est; le mont des Oliviers se fendra au milieu, de l'est à l'ouest, par une vallée immense; une moitié du mont reculera au nord et une moitié au sud; 5 et vous fuirez par la vallée de mes montagnes; car la vallée des montagnes ira jusqu'à l'endroit où je donnerai le salut. Vous fuirez comme vous avez fui devant le tremblement de terre au temps d'Uzzia, le roi de Juda. Alors viendra Jahvé mon Dieu et tous les saints avec lui.

6 En ce jour-là, les pierres précieuses ne laisseront point leur éclat s'éteindre; 7 il sera unique ce jour qui est connu de Jahvé; il n'y aura point de succession de jour et de nuit; à l'heure du soir il fera clair. 8 En ce jour-là il sortira des eaux vives de Jérusalem; la moitié en ira vers la mer d'Orient, l'autre moitié vers la mer d'Occident; il en sera ainsi en été comme en hiver. 9 Jahvé sera roi sur la terre entière. En ce jour-là Jahvé sera unique et son nom unique. 10 Tout le pays sera changé en plaine depuis Géba jusqu'à Rimmon du *Négeb*. Jérusalem sera exaltée et habitera en son lieu, de la porte de Benjamin jusqu'à l'emplacement de la porte ancienne,... jusqu'à la porte des tourelles et (de) la tour de Hananel jusqu'au tombeau royal. 11 On y habitera et il n'y aura plus de *herem* et Jérusalem demeurera en sécurité.

12 Et voici quel sera le coup dont Jahvé frappera tous les peuples qui ont combattu contre Jérusalem : la chair (de l'ennemi) se corrompra tandis qu'il se trouve debout sur ses pieds; ses yeux se cor-

rompront dans les orbites et sa langue se corrompra dans sa bouche. 13 Et il y aura en ce jour, de par Jahvé, un grand tumulte parmi eux, chacun saisissant la main de son voisin, et sa main se posant sur celle de son voisin. 14 Et Juda aussi sera au festin à Jérusalem; la richesse de toutes les nations d'alentour se trouvera réunie ensemble, or, argent et vêtements en quantité immense. — 15 Le fléau qui frappera le cheval, le mulet, le chameau et l'âne et tout animal qui se trouvera dans ce camp. sera pareil à ce fléau-là.

16 Et tous les survivants de tous les peuples qui auront marché contre Jérusalem, viendront chaque année faire hommage au roi Jahvé Sebaoth, et célébrer la fête des Tabernacles. 17 Et celles qui ne viendraient pas, d'entre les nations de la terre, pour faire hommage au roi Jahvé Sebaoth, sur elles ne descendra point la pluie. 18 Et si la nation d'Égypte ne monte pas et ne vient pas, sur eux aussi s'abattra le fléau dont Jahvé frappera les peuples qui n'iront pas célébrer la fête des Tabernacles. 19 Telle sera l'expiation de l'Égypte et l'expiation de tous les peuples qui n'iront pas célébrer la fête des Tabernacles.

20 En ce jour il sera gravé sur poêles et marmites : « consacré à Jahvé! » et les marmites, dans la maison de Jahvé, seront comme les coupes de libation devant l'autel. 21 Toute marmite à Jérusalem et dans Juda sera consacrée à Jahvé. Et tous les offrants viendront et prendront de ces marmites et y feront la cuisson et il n'y aura plus de marchand dans la maison de Jahvé en ce jour.

§ III. — CONCLUSIONS.

Les résultats auxquels nous sommes arrivés dans notre étude du texte de *Zach.* IX-XIV et les conclusions qui s'en dégagent touchant le genre littéraire même de ces chapitres, diffèrent notablement, au moins sur un point capital, celui de la portée qu'il faut attribuer à l'allégorie du prophète-pasteur, des idées généralement admises. Nous ne nous proposons point de discuter en détail les opinions très divergentes des critiques au sujet de l'époque de composition des six derniers chapitres de Zacharie. Les uns, comme on le sait, fixent cette époque avant la captivité de Babylone; les autres après. Et dans un camp comme dans l'autre, les avis diffèrent, parfois considérablement, sur le point de savoir s'il faut attribuer nos chapitres à un seul et même auteur ou à des auteurs différents et d'âge divers. On n'a pas manqué non plus de défendre l'hypothèse qu'une partie du recueil

fût, du moins en substance, d'origine préexilienne; tandis que l'autre n'aurait été composée que bien plus tard, pendant la période du second temple. Nous le répétons, le terrain sur lequel nous nous trouvons placé, à la suite de notre examen du texte, nous dispense de nous engager à ce propos en des discussions minutieuses, qui seraient superflues. Ce qui nous reste à faire, c'est de nous expliquer touchant la manière dont nous concevons pour notre part la composition littéraire et l'origine des chapitres IX-XIV de *Zacharie*.

Un coup d'œil suffit pour y faire distinguer deux parties : la première comprenant les ch. IX-XI (+ XIII 7-9), dont les éléments ont d'ailleurs besoin, comme nous espérons l'avoir montré, d'être remis en ordre; la seconde comprenant les ch. XII-XIV. Chacune de ces deux parties se subdivise à son tour en deux sections. Nous avons indiqué ces divisions et sous-divisions dans notre version.

A. — *Les chapitres* IX-XI (+ XIII 7-9).

1° Cette partie renferme comme *première sous-division*, une série de trois tableaux se rapportant au règne messianique et s'étendant de IX 1 à X 1 + IX 17 (le v. 16[b] du ch. IX étant reporté en tête de la division suivante). Le premier tableau décrit en quelques traits la conquête du territoire du royaume messianique (IX 1-7); le second retrace les caractères du régime intérieur de ce royaume (*ibid.* v. 8-10); le troisième expose les conditions de son avènement (*ibid.* v. 11-16[a]). Suit un épilogue touchant les bénédictions divines sur la nature (X 1 + IX 17).

a) Il n'est pas douteux, à nos yeux, que le morceau dont nous venons de donner l'analyse sommaire, ne date d'*après le retour de la captivité;* cette date est pour ainsi dire explicitement indiquée dans le texte lui-même. Quand le v. 8[b] du ch. IX dit : « Nul tyran ne marchera plus sur eux », cette promesse suppose qu'une oppression violente a eu lieu. La délivrance de l'exil est marquée comme un fait accompli, v. 11[b] du même chapitre : « J'ai délivré tes captifs du fond de la fosse sans eau ». Le roi-Messie des vv. 9 ss. de ce chapitre n'a rien de commun avec les rois historiques d'avant l'exil; ce n'est pas à une royauté actuellement existante que sont empruntés les traits sous lesquels il nous est dépeint. Si nous avons vu juste en reconnaissant sous le « Bâtard » du v. 6[a] une allusion à la population cuthéenne, il y aura là encore un indice, au reste superflu, de l'origine postexilienne de cette prophétie messianique. Voir ce que nous ajoutons plus loin, *c*).

b) L'auteur de la prophétie, bien qu'écrivant après le retour de la captivité, se sert cependant, çà et là, de formules, ou met en œuvre

des images qui lui sont suggérées par la tradition ou la littérature d'avant l'exil. Ce sont des souvenirs de cette nature qui lui inspirent sa description de la conquête messianique des villes de la Syrie, de la Phénicie et de la Philistie. Ainsi pourra-t-on expliquer la parole : « Gaza n'aura plus de roi » (IX 5). La mention d'*Ephraïm* et de *Juda* comme éléments constitutifs du peuple (IX 10, 13) sera à considérer comme un phénomène de même nature, si l'on ne préfère en rendre compte par la considération que la communauté du second temple était censée renfermer les restes des deux anciens royaumes. On constate, dans tous les cas, l'emploi d'une formule analogue, après le retour de la captivité, par *Zacharie* II 2, VIII 13. Notons encore que dans la seconde partie du v. 13, ch. IX, *Sion* figure comme équivalent à *Juda et Ephraïm* dans la première partie.

c) La composition du poème messianique du ch. IX date *des premiers temps après le retour*. Le temple vient d'être rebâti, IX 8 : « Je camperai auprès de ma maison pour la protéger contre toute armée...; nul tyran ne marchera plus sur eux; car *à présent* je surveille de mes yeux »; la protection désormais efficace de la maison de Dieu est affirmée ici en regard d'un passé malheureux qui vient de finir. Aux vv. 11-12 du même chapitre nous lisons de même, en termes plus explicites : « ... *J'ai délivré tes captifs du fond de la fosse sans eau; ... Mais de plus, aujourd'hui, je te rendrai de la gloire au double* ». — Au reste, les promesses pompeuses pour l'avenir de IX 1 ss., 13 ss., sont analogues à celles que nous lisons chez les prophètes de la restauration, *Aggée* II 4 s., 6 ss., 21 ss.; *Zachar.* III 8 ss., IV, VIII 10 ss.

d) La parole du v. 13 au ch. IX, où les fils de Sion, dans le texte actuel, sont opposés aux *fils de Javan* ou de la Grèce, n'offre pas un motif solide de ramener la composition de la prophétie à l'époque grecque, la mention des fils de Javan étant le résultat d'une interpolation, faite probablement à l'époque des Machabées.

2° *La seconde sous-division* de la première partie est plus étendue que la précédente. Les éléments qui la composent doivent être disposés dans l'ordre suivant : IX 16^{b}; X 2-3^{ab}; XI, XIII 7-9; X 3^{c}-11. Nos conclusions sont ici absolument les mêmes que celles que nous venons de formuler pour IX 1 ss.; il n'y a d'ailleurs pas de doute, à nos yeux, que les deux sous-divisions de la première partie soient d'un seul et même auteur. Mais il nous a paru convenable de traiter séparément la question de leur origine, à raison des caractères littéraires particuliers que présente la seconde. L'examen que nous allons en faire confirmera la thèse que toute la première partie de *Zach.* IX-XIV date des premiers temps après le retour de la captivité.

a) Dans IX 16[b], X 2-3[ab], XI, le point de vue auquel l'auteur se place est celui des dernières années avant la captivité de Babylone. Cette observation se prouve

α) par les paroles de Jéhova qui forment l'introduction de cette nouvelle section. Jéhova se plaint du désordre qui règne parmi son peuple, et qui a pour causes les abus de l'idolâtrie et les fallacieux oracles des faux prophètes (IX 16[b]. X 2-3[ab]). Il se peut que dans la communauté du second temple le culte des *teraphîm* ait encore été pratiqué; nous savons qu'il y eût encore sous Néhémie des prophètes imposteurs. Mais ce qui ne convient absolument pas à cette période, c'est le tableau de la masse du peuple se laissant séduire par les oracles des *teraphîm* et par les illusoires promesses des prophètes. A quelle époque des temps postérieurs à l'exil peut-on se représenter la communauté livrée au désordre, marchant à sa ruine, sous l'influence de ces causes-là? Le tableau que nous retrace la plainte de Jéhova répond au contraire exactement à ce que nous apprennent les prophètes, p. e. Jérémie et Ezéchiel, sur la situation du peuple juif pendant les dernières années avant la captivité de Babylone.

β) La lamentation sur la chute des cèdres du Liban et des chênes de Basan, sur la ruine de l'orgueil du Jourdain, par laquelle le prophète fait écho, XI 1-3, à la plainte de Jéhova, ne peut s'entendre que de la destruction de l'État juif indépendant en 586, soit que l'on considère le passage en lui-même, ou qu'on le compare à des passages analogues chez Jérémie. Ceux qui étaient chargés de la direction de la communauté sous le second temple n'avaient point un prestige, n'exerçaient point une autorité, pouvant suggérer l'idée de les comparer aux cèdres du Liban, etc.

γ) On voit déjà que le point de vue de l'allégorie du prophète-pasteur, au ch. XI, vv. 4 ss., doit être cherché dans les circonstances historiques qui précédèrent la captivité. Nous avons reconnu en effet, dans notre commentaire, que « les trois pasteurs » supprimés ou réprouvés en un mois, sont Joachaz, Joïaqîm et Jéchonia; que le v. 8 du ch. XI vise le ch. XXII de Jérémie. Nous avons montré de même que le pasteur insensé de XI 15 ss., XIII 7 ss. est à identifier avec Sédécias.

Cependant

b) Nous aurions tort de conclure que le morceau qui nous occupe, ait été composé durant les dernières années avant la captivité de Babylone. Il est vrai que l'auteur a écrit les passages rappelés tout à l'heure, en se tenant au point de vue de cette époque; mais c'est par *un pur artifice littéraire* qu'il s'y est placé.

α) Notons avant tout que l'auteur connaît l'histoire des événements

qui ont suivi la réprobation des trois pasteurs visés XI 8; car le pasteur insensé qu'il reçoit l'ordre de représenter ensuite, est manifestement un personnage déterminé, successeur des pasteurs de XI 8. Mais si l'auteur a pris le rôle de justicier des trois pasteurs alors que le jugement sur ceux-ci était déjà accompli, c'est-à-dire en vertu d'une simple *fiction littéraire* et en vue d'une représentation rétrospective de l'histoire, rien n'empêche assurément qu'il faille entendre dans le même sens et sous les mêmes conditions, l'ordre dont il se dit chargé ensuite de représenter le pasteur insensé. Nous avions donc le droit de voir dans la parabole un procédé littéraire rappelant sous une forme dramatisée les événements passés de l'histoire. Le rapport que nous avons établi entre *Zach.* XI 4 ss. et *Jér.* XXII se trouve à ce point de vue entièrement justifié.

β) Pour que l'auteur pût mettre en œuvre le ch. XXII de Jérémie comme il le fait dans son allégorie du pasteur (XI 8), il faut qu'il ait écrit à une époque sensiblement postérieure à Jérémie.

γ) La suite montre qu'en effet l'auteur écrit sous la restauration. C'est l'accomplissement des décrets de la justice divine qui a fait l'objet de la première moitié, rétrospective, de son exposé; mais celui-ci se termine par un vrai chant de triomphe. La transition est formulée XIII 7-9 : le pasteur a été frappé, le troupeau dispersé; mais un tiers de la nation, purifié par l'épreuve, redevient le peuple de Jéhová en exécution de la promesse d'*Osée* II 25. Que l'épreuve soit bien passée, on ne peut en douter, en lisant le développement de la pensée de l'auteur X 3ᶜ ss. Il n'y a plus ici que promesses de victoire et de gloire et elles sont faites sur un ton qui prouve que l'on tient les premiers gages de leur exécution. S'il est encore question du salut de la nation, de sa délivrance de la terre d'Égypte et d'Assur (X 10) (1), c'est en un sens idéal; non pas en vue d'un simple rétablissement dans la mère-patrie, mais en vue de l'occupation d'un territoire nouveau, créé par miracle (X 11); la maison de Juda et la maison de Joseph (2) seront désormais comme *quand Jéhova ne les avait point repoussées* (v. 6); *Jéhova a racheté son peuple,* celui-ci ira se multipliant sans cesse (v. 8); il sera fortifié par Jéhova et marchera en son nom (v. 12); Jéhova *a visité* son peuple (v. 3ᶜ).

δ) La description du combat X 3ᶜ ss. est d'ailleurs tout à fait analogue à celle de IX 13 ss.; la comparaison des deux passages suffit à prouver leur communauté d'origine. Le combat a lieu les deux

(1) Comp. ce passage à *Is.* XXVII 13.
(2) Voir plus haut, *sub* 1°, *b*).

fois, après que l'épreuve a purifié la nation (IX 11, 12; X 3[c]); des deux côtés nous trouvons des métaphores du même genre belliqueux (IX 13, X 3[d]); « Jahvé apparaîtra au-dessus d'eux » (IX 14), « Jahvé sera avec eux » (X 5); le *vin* comme terme de comparaison (IX 15 et X 7); « et Jahvé leur Dieu les sauvera en ce jour » (IX 16[a]) à rapprocher de X 6[a] : « ... je sauverai la maison de Joseph »; « je ferai de toi une épée de héros » (IX 13) à rapprocher de X 5, 6[a], 7[a] : « ils seront comme des héros... ». Il est vrai qu'au ch. X la phrase est plus chargée, moins rapide, d'une mesure moins régulière qu'au ch. IX; il ne manque pas cependant, à ce point de vue encore, des ressemblances de style qui se montrent, p. e. dans la période de trois membres, IX 1-10; X 5, 10, 11; et dans celle de quatre membres, IX 11-15, X 6 ss. — Or nous avons constaté au ch. IX des indices non équivoques d'une date postérieure au retour de la captivité.

c) La dernière remarque que nous venons de faire implique la supposition que notre morceau date *des premiers temps après le retour de la captivité* (1). La facture littéraire et l'objet même du discours confirment cette conclusion. Le retour que l'auteur fait sur les causes de la captivité (IX 16[b]; X 2, 3[ab]) et sur le châtiment qui fut infligé aux grands (XI 1-3); la peinture vivante des manifestations de la justice du pasteur suprême, obligé de rompre avec ses desseins de bonté pour ne laisser place qu'à la vengeance (XI 4 ss.); la remémoration de l'indignité du dernier roi de Juda et de sa triste fin qui fut suivie de la dispersion du troupeau (X 15 ss., XIII 7); toute cette revue dramatique d'un passé malheureux, comme introduction aux promesses de l'avenir (XIII 8 s., X 3[c] ss.), ne peut évidemment avoir été conçue et écrite qu'à l'adresse d'une génération encore toute proche de ces événements lamentables, encore remplie du souvenir des désastres subis et des misères endurées.

Nous retrouvons ainsi comme date de la première partie de *Zach.* IX-XIV, celle que nous avait suggérée si clairement la parole de IX 11 s. : « ... j'ai délivré tes captifs du fond de la fosse sans eau;... mais de plus, aujourd'hui, je te rendrai de la gloire au double! »

*
* *

B. — *Les chapitres* XII-XIII 1-6, XIV.

La seconde partie de *Zach.* IX-XIV se subdivise à son tour en deux discours, qui, à côté de différences nettement marquées, offrent un

(1) Voir plus haut 1°, *c*).

remarquable parallélisme dans la manière dont le même sujet y est traité. Les deux fois nous retrouvons comme début (XII 1 ss., XIV 1 ss.) la description d'attaques essuyées par Jérusalem, avec un résultat qui n'est toutefois dès l'abord pas le même, de la part d'ennemis dont la nationalité ou le caractère ne sont pas spécifiés clairement. Les deux fois l'auteur prend occasion de la victoire finalement assurée à Jérusalem par Jéhova, pour annoncer l'avènement du règne messianique avec ses prérogatives et ses bienfaits d'ordre divers (XIII 1 ss., XIV 6 ss.). Il n'y a pas lieu de traiter séparément ici la question de l'époque de composition pour les deux discours.

1° *Les chap.* XII-XIV *datent d'après l'exil.*

a) L'allusion au crime qui sera expié par un deuil national, XII 10ᵇ ss., paraît dépendre d'*Isaïe* LIII.

b) *Tout le pays* a pour limites, au nord, Géba; au sud, Rimmon, XIV 10.

c) XIV 1 ss. n'est pas la prédiction de la captivité de Babylone, mais, comme introduction aux vv. 6 ss., l'annonce d'une catastrophe qui est décrite, en partie, à l'aide de traits empruntés aux événements de 586.

d) La mention du tremblement de terre sous le roi Uzzia, XIV 5, — une réminiscence d'*Amos* I 1, — loin de prouver l'origine préexilienne du ch. XIV, constitue un argument très sérieux en faveur de la date indiquée, à raison du titre de *roi de Juda* ajouté au nom d'Uzzia.

e) Quant à la grande lamentation de XII 11, le commentaire que nous avons donné de ce passage supprime l'argument qu'on y avait cherché pour soutenir la thèse de l'origine préexilienne de XII-XIII 1-6.

2° *Les chapitres* XII-XIV *datent, comme les chapitres précédents, des premiers temps de la restauration.*

a) Jérusalem n'est pas encore rebâtie ni peuplée, XIV 10 ss. La même situation est supposée XII 1 ss., notamment v. 6.

b) Les ennemis de Jérusalem et de Juda ne sont, il est vrai, pas nettement spécifiés. Mais la manière dont l'auteur les désigne, et les conditions dans lesquelles a lieu la lutte qu'il décrit ch. XII, vv. 1 ss., nous permettent d'émettre à cet égard des conjectures assez précises. Bien que l'auteur ait en vue l'avenir, on est cependant en droit de supposer qu'il emprunte les éléments du tableau qu'il retrace à la situation au milieu de laquelle il vit. Les ennemis de Jérusalem, ce sont « les peuples d'alentour » (XII 1); en regard des données relatives à Jérusalem que nous venons de relever *sub litt. a*), on est amené

à conclure que ces « peuples d'alentour » sont les populations voisines hostiles qui en voulaient surtout, après le retour de la captivité, à la restauration de la capitale juive. Les premiers chapitres d'*Esdras* et le livre de *Néhémie* nous ont conservé la relation des difficultés sans cesse renaissantes que ces voisins jaloux suscitaient à la ville rivale. Le prophète a pour but de soutenir le courage de ses compatriotes. Les ennemis useront vainement leurs forces dans leur opposition au relèvement de Jérusalem. Malgré sa faiblesse, celle-ci sortira victorieuse de la lutte, grâce à la protection de Jéhova tout-puissant, grâce aussi à l'ardeur que déploieront les Judéens de la banlieue. L'épreuve de Jérusalem est une leçon d'humilité pour elle; le salut assuré d'abord aux Judéens de la banlieue sera pour ceux-ci un stimulant et un motif de confiance. Au reste la restauration complète de Jérusalem n'est entrevue que dans un avenir relativement lointain; du moins elle est associée, dans les prédictions de l'auteur, à l'avènement des temps messianiques (XII 1-10 ss.). — Malgré l'assurance absolue avec laquelle Wright interprétait ce passage comme une prophétie relative à la guerre des Machabées (1), on peut affirmer, dans tous les cas, que des Machabées il n'est point question ici. Les conditions *caractéristiques* et *essentielles* de la guerre des Machabées n'y font pas même l'objet de l'ombre d'une allusion.

c) L'auteur dit que le retard apporté au salut de Jérusalem sera une leçon d'humilité pour les habitants de la capitale et pour *la maison de David* (v. 7); une parole qui se comprend mieux à une époque où la maison de David était encore représentée à la tête de la communauté, comme c'était le cas sous l'administration de Zorobabel.

d) D'autre part les termes dans lesquels l'auteur énumère les éléments de la nation, XII 12 ss., tout en apportant une nouvelle preuve de l'origine postexilienne de nos chapitres, ne peuvent cependant être allégués en faveur d'une date plus récente que les premiers temps de la restauration. La mention de la *maison de David,* venant en premier lieu, a une portée analogue à celle des passages XII 7, 10; l'insistance de l'auteur à mettre en relief « la maison de David » confirme l'induction que nous suggérait tout à l'heure l'idée exprimée au v. 7. Au reste les vv. 12 ss. du ch. XII ne se contentent pas d'associer à la maison de David la seule maison de Lévi; comme nous l'avons remarqué dans notre commentaire sur ce passage, celui-ci a formellement en vue d'exposer une énumération de tous les éléments constitutifs du peuple. Nous ne voyons pas, dans ces conditions, l'objection

1) *L. c.*, p. 368 s.

que l'on pourrait y trouver contre la date que nous assignons à la composition de ces chapitres. Qu'immédiatement après la maison de David, et avant la tribu de *Siméon, etc.*, le prophète place la corporation des ministres du temple, représentés notamment par la tribu de Lévi, il n'y a là qu'un indice à opposer à la thèse de l'origine préexilienne de la prophétie.

3° *Il est probable que les chapitres* XII-XIV *sont de la même main que les chapitres* IX-XI.

a) On constate, sans doute, des différences assez notables, surtout entre le second discours de la première partie (1) et les discours des chap. XII-XIV. Mais ces différences tiennent au changement de point de vue. Aux ch. IX 16[b], X 2-3[ab], XI 1 ss., l'auteur prend *le point de départ de son exposé* dans la situation historique des dernières années avant la captivité ; dans les chapitres XII-XIV il n'en est pas ainsi. Il se contente ici d'emprunter soit à la situation présente (XII 1 ss.), soit aux événements du passé (XIV 1 s.), les éléments d'une description *qu'il présente comme un tableau de l'avenir.* — On peut remarquer de même que, d'après notre commentaire, l'auteur prédit, au ch. IX, v. 6[a], 7, l'adoption future des Cuthéens dans la communauté d'Israël ; tandis que XII 1 ss., il aurait en vue notamment les Cuthéens comme ennemis de Juda. C'est là, une fois de plus, une différence de point de vue qui se conçoit parfaitement chez un seul et même auteur : au premier endroit il a en vue l'avenir ; au second il est sous l'impression de la situation actuelle.

b) Dans la seconde comme dans la première partie de *Zach.* IX-XIV, l'avènement du règne messianique est annoncé comme conséquence d'une guerre victorieuse contre des ennemis qui ne sont pas nommément désignés IX 11[a], 12[b] ss. ; XII 3 ss., XIV. Nous avons déjà remarqué d'ailleurs que IX 12[b] ss. présente à cet égard une analogie marquée avec X 3[c] ss.

c) Sous le rapport du style, nous ferons observer que les ch. XII-XIV présentent encore souvent, surtout au ch. XIV, la période de trois membres, laquelle au ch. IX 1-10 prenait l'allure d'un rythme voulu et recherché. Comparez XII 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8 ; XIII 2, 3, 5 ; XIV 4, 7, 8, 11, 12[b], 13, 14, 16, 21. Notons enfin des tournures comme : *ainsi a parlé Jahvé* (XI 4, XII 1) ; *Jahvé mon Dieu* (XI 4, XIV 5) ; *les coupes de libation,* comme terme de comparaison (IX 15, XIV 20) ; les *Cananéens = marchands* (XI 7, 11 ; XIV 21) ; etc.

Pour ces raisons, étant donné que les deux groupes IX-XI (+ XIII 7-9)

(1) Voir plus haut A, 2.

et XII-XIV sont environ de la même époque, nous estimons que leur communauté d'origine littéraire est probable; mais l'unité d'auteur ne peut pas être démontrée. Les éléments font défaut pour une preuve positive rigoureuse. Il s'agit en effet de deux documents littéraires parfaitement détachés l'un de l'autre; ne formant point ensemble un tout organique; n'ayant guère de commun, en fait de traits caractéristiques, que le genre de sujet traité. On pourrait d'ailleurs appliquer la même considération aux deux tableaux qui entrent dans la composition des chap. XII-XIV; en présence des différences qui sautent aux yeux, à la comparaison de ces deux morceaux, entre XII-XIII 1-6 d'une part et XIV de l'autre, il serait impossible de prouver strictement leur unité de composition. Si le chap. XIV, p. e., avait figuré à la suite de la prophétie d'Aggée, on aurait attendu longtemps avant de reconnaître que sa vraie place était marquée après *Zach.* XII-XIII 1-6!

Au reste la solution que nous avons à donner à la question suivante servira peut-être à confirmer la présomption que fait naître en faveur de l'unité de composition de IX-XI et XII-XIV, le fait même de leur association dans le livre qui porte le nom de Zacharie.

*
* *

C. — *Que faut-il penser de la relation littéraire entre les chapitres* I-VIII *et les chapitres* IX-XIV *du livre de Zacharie?*

Nous avons spécialement en vue la première partie des chapitres IX-XIV, c'est-à-dire le groupe formé par les chapitres IX-XI (+ XIII 7-9), dont les éléments sont censés disposés suivant l'ordre que nous avons indiqué et défendu dans notre commentaire.

La question que nous venons de formuler est tranchée par la plupart des critiques en un sens défavorable à l'unité de composition. Les arguments que l'on a apportés à l'appui de cette solution, ont beaucoup varié depuis l'époque où J. Mede, un savant anglais, la proposa pour la première fois en 1655. Nous n'avons pas le loisir de nous arrêter ici à l'histoire de la controverse qui suivit. Notons seulement que l'on exagère parfois, ou que l'on fait valoir sans les réserves et la précision requises, les données empruntées à la comparaison du style ou de la langue dans les deux parties du livre. Ainsi Kuiper (1), à la suite de Eckardt (2), signale à ce point de vue les différences suivantes. Le *bâton* dans *Zach.* VIII 4 s'appelle מִשְׁעֶנֶת; le mot employé XI 7 ss. est מַקֵּל; seulement au premier endroit il s'agit du *bâton du vieillard*, ce qui

(1) *L. c.*, p. 95.
(2) *Der Sprachgebrauch von Sach.* IX-XIV, *ZATW.*, 1893, I, p. 109 ss.

explique parfaitement la diversité, d'ailleurs insignifiante, des mots employés. — Le *jeune homme,* II 8, est נער ; dans IX 17, בחור ; à cette observation il n'y a pas à répondre comme le fait G. L. Robinson (1), en signalant le mot נער dans XI 16 où il figure en un sens différent, mais en remarquant que IX 17 les בחורים sont mis en parallèle avec les בתולות, *les jeunes gens et les vierges,* ce qui encore une fois rend parfaitement compte de la différence en question. — *Couronne,* c'est עטרה, VI 11, 14 ; c'est נזר, IX 16 ; seulement en ce dernier endroit la leçon est plus qu'incertaine, elle est corrompue, au jugement de Kuiper lui-même qui d'ailleurs, à notre avis, la corrige mal. — *Péché,* dit-on, s'exprime III 3, 9 par עון, et XIII 1 par חטאת ; sans doute ; mais ici חטאת est associé à נדה, ce qui donnait naturellement lieu à l'emploi d'un terme liturgique. — Pour *détruire,* VII 14 emploie le v. שמם ; XI 2, 3 le v. שדד ; mais l'objet n'est pas le même. — Dans I-VIII l'idée d'*habiter* est rendue quatre fois par שכן, tandis que dans IX-XIV elle l'est seulement par ישב ; mais on avoue en même temps que ישב est employé aussi dans I-VIII et il l'est au moins sept ou huit fois. — Le *milieu* s'appelle huit fois תוך dans I-VIII, dans IX-XIV jamais ; mais dans IX-XIV on ne trouve qu'une seule fois une expression différente pour rendre cette idée, à savoir XIV 1 בקרבך, *au milieu de toi ;* XII 1 est d'une autre nature ; cette observation n'a donc aucune portée. — Dans I-VIII on ne trouve jamais pour le pronom de la première personne אנכי, dans IX-XIV souvent ; ceci mérite mieux de fixer notre attention. Pour l'emploi de אנכי dans IX-XIV, notons que XIII 5 dérive en droite ligne d'*Amos* VII 14. Il reste XI 6, 16 ; XII 2. Dans ces trois endroits le pronom est employé avec הנה et le participe. Il est vrai que dans I-VIII, cette tournure de phrase se rencontre au contraire sous la forme הנני avec le participe ; mais, si fréquente que soit ici cette construction (voir II 13, 14 ; III 8, 9 ; VIII 7), il n'est pas difficile d'apercevoir que dans les passages indiqués de la seconde partie, c'est une nuance diverse dans la pensée exprimée qui a donné lieu à la formule הנה אנכי. En effet, les trois fois, Jéhova s'y met *lui-même* solennellement en vue comme justicier, soit vis-à-vis de son peuple, soit vis-à-vis des peuples étrangers ; ainsi au chapitre XI 6, 16 l'emploi emphatique du pronom se justifie parce que Jéhova s'y présente en parallèle avec son prophète ; *le prophète* doit paître « le troupeau de carnage », il doit figurer « le pasteur insensé », parce que *lui,* Jéhova, n'aura plus pitié du pays ; parce que *lui* va établir sur le pays un pasteur qui exploitera le troupeau. Au chapitre XII, v. 2, l'emphase du pronom répond très naturellement au ton solennel de l'introduction au

(1) *The prophecies of Zechariah,* Chicago, 1896, p. 8 .

v. 1. Aux endroits cités de la première partie la raison spéciale de cette emphase fait défaut. Ailleurs dans la seconde partie, c'est la forme אני du pronom qui est employée, x 6, xiii 9.

D'autres arguments encore que l'on fait valoir contre l'unité de composition de *Zach.* i-viii et ix ss., sont dépourvus de portée sérieuse, parce qu'ils s'appuient sur des données dont le caractère spécial tient uniquement à la diversité des mises en scène, laquelle à son tour dérive de la diversité des sujets traités, comme nous aurons à le rappeler tout à l'heure. Il ne faut pas perdre de vue, d'ailleurs, que l'identité d'auteur n'implique point, d'une manière absolue, l'identité des circonstances pour la date de composition des diverses parties d'un livre ou d'un recueil. On a remarqué en particulier que Zacharie, dans les ch. i-viii de son livre, fait usage des titres messianiques de צמח et de *serviteur de Jéhova*, empruntés aux prophètes antérieurs; tandis que les ch. ix-xiv ne renferment point d'application de ces titres au Messie. Cette observation touche à une question intéressante pour l'étude des livres de Zacharie et d'Aggée. Les passages du livre de Zacharie où figurent les titres messianiques indiqués, visent Zorobabel. Cependant, ni pour Zacharie ni pour Aggée, Zorobabel n'est le Messie attendu; jamais les deux prophètes ne promettent à Zorobabel un règne universel sur tous les peuples; cette universalité est pourtant un des traits caractéristiques du règne messianique décrit par les prophètes; les temps messianiques, ainsi caractérisés, sont prédits par Zacharie lui-même comme *futurs*, viii 20 ss. Aggée, ii 23, promet, sans doute, à Zorobabel des destinées glorieuses; mais aux vv. 6-7 du même chapitre *l'attente de tous les peuples* est présentée comme devant se réaliser *à l'avenir*, et cela après que Jéhova aura encore une fois mis le monde entier en mouvement. Cette attente n'est pas conçue comme devant être comblée dans un bref délai, absolument parlant; car à l'époque d'Aggée, les apparences misérables du nouveau temple (v. 3) ne permettaient pas de lui présager pour un avenir très prochain « une gloire plus grande qu'au premier ». A côté de Zorobabel, Zacharie aussi bien qu'Aggée nous montrent Jeschoua, le grand prêtre, comme investi d'un non moindre prestige. Nous le répétons : les deux prophètes de la restauration ne saluent donc point en Zorobabel le Messie attendu. Si Zacharie, malgré cela, lui applique des titres messianiques, c'est par hyperbole et en quelque sorte pour montrer, dans ce rejeton de la famille de David, une vivante image du Messie; Zacharie a pour but, dans les passages en question des six premiers chapitres de son livre, non pas de caractériser le règne messianique, mais *de glorifier Zorobabel en sa qualité de héros de la restauration du temple et du culte*. On conçoit

parfaitement que Zacharie, ayant appliqué à ce propos à Zorobabel des titres messianiques empruntés aux anciens prophètes, ait pu s'abstenir, à cause de cela même, de faire usage de ces mêmes titres *en parlant du Messie ou du règne messianique de l'avenir*. Au reste, dans la seconde partie, le roi Messie n'est guère mis en scène que IX 9 ss.

Les partisans de l'unité de composition de *Zach.* I-VIII et IX-XIV n'ont pas manqué, de leur côté, de signaler entre les deux parties, outre une prédilection marquée pour les tableaux apocalyptiques, de nombreuses analogies, parfois frappantes, de langue et de style (1); une tendance commune dans les idées ou les procédés littéraires (2), notamment l'habitude très caractérisée de part et d'autre de citer les anciens prophètes (3).

Nous avons, avant de finir cette étude, à mettre en lumière un rapprochement qui nous paraît plaider tout particulièrement pour l'unité d'auteur.

Il est inutile de rappeler que les ch. I-VIII et IX-XIV diffèrent absolument par leur objet. Les discours de la première partie sont tous datés de l'époque durant laquelle on bâtissait le temple (de l'an 2 à l'an 6 de Darius Ier). Zacharie y a pour but de *glorifier cet événement* comme clôturant définitivement l'ère des épreuves et des châtiments divins, comme inaugurant une ère nouvelle de prospérité et de pardon. Il n'y a pas de doute possible qu'aux chap. VII-VIII p. e., il présente le grand événement de la restauration du temple comme le signal de la cessation actuelle des châtiments dont les anciens prophètes avaient menacé le peuple, comme le signal aussi du retour présent de la faveur de Jéhova que les anciens prophètes avaient pareillement annoncée (4). Mais comment le prophète s'y prend-il aux ch. I-VI pour mettre son idée en relief? Nous appelons de nouveau ici toute l'attention sur le procédé absolument caractéristique de Zacharie. Aux ch. I-VI la restauration du temple semble présentée comme un fait à venir I 16, VI 12-13; le retour des captifs semble présenté comme un fait à venir (VI 15); le châtiment des nations qui ont dépouillé le peuple de Jéhova (II 11-12), la destruction des cornes qui ont dispersé Juda et Jérusalem (II 1 ss.), la ruine de Babylone,

(1) Wright, *l. c.*, p. XXXVIII s., XL s.; Robinson, *l. c.*, p. 89 s. — Ajoutons p. e. les formules *en un jour*, III 9; *en un mois*, XI 8; נשיא employé des chefs du peuple VI 13 et XII 8 (corrigé) etc.

(2) Robinson, *l. c.*, p. 87 s., 88 s. (où il s'en faut toutefois que tous les exemples allégués soient également convaincants).

(3) Wright, *l. c.*, p. XXXV s.; cf. nos *Nouvelles Études sur la Rest. juive*, p. 78, 128, 129, 134.

(4) Voir nos *Nouvelles Études*, p. 74-76, 127-136.

cette ruine qui marqua la punition de *l'empire oppresseur, cette ruine de Babylone* qui fut la condition efficace et le signal *de la délivrance des captifs* (II 10 ss., VI 8), c'est-à-dire *évidemment* la ruine de l'empire babylonien arrivée en 538, tout cela semble présenté comme des choses à venir (1)! Quelle est l'explication de ce phénomène? C'est que, dans ses visions nocturnes, pour faire éclater plus vivement la bénédiction de l'heure présente (III-IV, VI 9 ss.), *le prophète fait tacitement un retour sur le passé;* il se place, ch. I, vv. 7-11, par fiction, au temps de la captivité; au ch. V il remonte même plus haut dans le passé, avant l'exil; et, de ce point de vue, il présente dans une perspective d'avenir, la destruction de l'empire babylonien, le retour des captifs, la restauration du temple; événements déjà accomplis ou en voie de s'accomplir au moment où il est favorisé de ses visions. La scène de l'apothéose de Jeschoua et de Zorobabel qui termine les deux séries de visions (III-IV, VI 9 ss.), est le terme où aboutit la perspective (2). La justesse de cette interprétation nous semble élevée au-dessus de toute contestation, notamment par les visions du ch. V. N'est-il pas clair que le *rouleau volant* ne signifie pas la malédiction divine se déchaînant *aujourd'hui* sur tout le pays, mais que le prophète a en vue ici les crimes du peuple *avant l'exil?* N'est-il pas clair que les deux femmes portant la prévarication de tout le pays, dans un vase, à la plaine de Sincar, pour qu'elle y demeure, c'est le peuple allant déposer dans la terre de l'exil, pour l'y laisser à jamais, le poids de son iniquité? Ces visions sont suivies de celles de VI 1-8 où est représenté le châtiment de Babylone. Les passages relatifs à Babylone au ch. II ne sont d'ailleurs pas moins significatifs (3).

Considérons à présent les ch. IX ss., en particulier le groupe formé par les ch. IX-XI + XIII 7-9. Ici, sans doute, l'objet du discours est bien différent de celui des ch. I-VI. Le prophète n'a plus en vue de célébrer les événements actuels, ce qui explique d'ailleurs l'absence de dates. Le temple est rebâti. C'est vers l'avenir qu'il porte son regard. Ce sont des tableaux eschatologiques qu'il nous retrace. C'est l'avènement ou la gloire des temps messianiques qui fait l'objet de ses prophéties. Mais nous avons à signaler ici un phénomène littéraire entièrement analogue à celui que nous venons de rappeler pour les ch. I-VI. Aux ch. IX 16[b] + X 2-3[ab], XI l'auteur, comme nous l'avons montré plus haut, se place, par une fiction littéraire, avant l'exil.

(1) *L. c.*, p. 76-80.
(2) Sur VI 9-15, en particulier, voir *Nouvelles Études*, p. 82-88.
(3) *Nouvelles Études*, p. 80-88.

Comme Zacharie le faisait dans l'exposé de ses visions, notamment au ch. v, il stigmatise la conduite criminelle qui attira sur le peuple d'alors les châtiments divins; dans une allégorie où il paraît lui-même comme acteur, de même que Zacharie paraît comme spectateur des événements du passé, p. e. au ch. v, il nous montre le pasteur suprême exerçant sa justice sur les rois indignes, amenant ensuite la catastrophe suprême où le dernier roi fut frappé et le troupeau dispersé, pour proclamer enfin la régénération du peuple purifié et pardonné et prédire ses triomphes futurs (XIII 7-9, X 3c ss.).

A nos yeux l'analogie foncière entre les procédés littéraires que nous venons de relever dans les deux parties du livre, malgré les différences accidentelles ou de surface, témoigne directement en faveur de l'unité de composition des ch. I-VIII et IX-XI (+ XIII 7-9). La conclusion que nous avons formulée plus haut touchant le rapport entre les ch. XII-XIV et IX-XI se trouve, par ce fait même, indirectement confirmée.

A. Van Hoonacker.

Louvain, janvier 1902.

INTERPOLATIONS OU TRANSPOSITIONS ACCIDENTELLES?

(Michée 2 12, 13; Osée 2 1-3, 8, 9; Isaie 5 24, 25; 19 21, 22)

Les « éditeurs » qui ont fait la collection et la recension des Livres saints, avant la formation complète du Canon palestinien de l'Ancien Testament, jouent, aux yeux de plusieurs critiques modernes, un rôle multiple et considérable. Leur travail aurait consisté à grouper les textes, les mettre en ordre, les retoucher, les gloser çà et là, y faire quelques additions, joindre, par exemple, à certains psaumes une prière appropriée aux circonstances (1), — toutes choses facilement admissibles, à condition de les attribuer à qui de droit (2); mais l'initiative et l'activité des « éditeurs » ou « rédacteurs », *Redactorentätigkeit,* comme on l'appelle, se serait exercée, dit-on, sur ces vénérables écrits, pour les compléter dans de notables proportions, les interpoler dans une large mesure. Comme preuves de ces interpolations, on apporte assez souvent des raisons d'ordre purement doctrinal, ou des arguments linguistiques et littéraires fondés sur deux lignes de texte. La démonstration s'appuie parfois sur des hypothèses arbitraires, applicables avec une égale vraisemblance aux cas les plus disparates. Ainsi M. Cheyne parle à tout propos d'insertions destinées à remplir la place d'un texte *devenu illisible* (3).

Ce procédé d'exégèse est sans doute plus radical et plus expéditif que celui des anciens, qui consistait à supposer le texte à peu près sans altération et à l'interpréter toujours, en se mettant parfois l'esprit à la torture pour découvrir un sens complet dans un lambeau de phrase (*crux interpretum,* où la logique souffre cruellement). Entre

(1) Suivant la plupart des exégètes catholiques (Le Hir, Patrizi, Thalhofer, Kaulen, Cornely, Lesêtre, Vigouroux, Crampon, Van Steenkiste, Minocchi, Flament, Schöpfer-Pelt) les deux derniers versets du Psaume *Miserere* sont une addition de ce genre.

(2) Voir l'étude de M. Happel présentée au congrès catholique de Munich (*Vom Münchener Gelehrten-Kongresse biblische Vorträge*, Biblische Studien, VI, 1) : « Le texte sacré, dit-il, a été l'objet de divers remaniements et modifications, avant d'être fixé définitivement. Ce fait n'est pas le résultat d'altérations accidentelles ou d'interpolations non autorisées, mais l'œuvre de ceux qui avaient mandat et inspiration à cet effet. »

(3) *Introduction to the Book of Isaiah*, 1895, p. 15, 42, 46, 90, 93, 99, 141, 203, 298, 303, etc.

les deux extrêmes il y a place pour une saine critique. Qui se hâte de trouver des marques évidentes d'interpolation dans un style heurté, dans un récit décousu, dans des idées contradictoires, risque fort de ne point aboutir à une conclusion vraiment scientifique, faute d'avoir écarté d'autres hypothèses capables d'expliquer le phénomène peut-être plus simplement, par exemple, une lacune dans le texte, ou tel semblable accident de transcription. Voici le cas : quelques lignes d'un passage sont incompatibles avec leur entourage; elles n'ont pas le caractère de glose; leur suppression rétablit la suite du sens d'une façon tout à fait satisfaisante; leur insertion dans un autre endroit y fait disparaître de même l'incohérence des idées; leur style, leur rythme, sont là en désaccord, et ici en harmonie avec le contexte; conclusion très probable : ces lignes ne sont pas l'interpolation volontaire d'un rédacteur maladroit; elles ont dû s'introduire à leur place actuelle par la distraction d'un copiste, ou par suite de quelque accident matériel arrivé à un ancien manuscrit.

Pareil cas, s'il n'est pas chimérique, se présente-t-il du moins plusieurs fois? Les livres de la Bible ont-ils souffert à ce point qu'il y ait lieu de traiter d'une façon générale la question des textes transposés? De pures conjectures à cet égard ont une mince valeur. Dans une matière aussi grave, il faut répondre par des faits bien constatés.

Donnons d'abord l'appréciation d'un savant qui a étudié sérieusement l'histoire des textes bibliques. L'abbé Paulin Martin écrivait, il y a une quinzaine d'années : « Si on excepte quelques ouvrages historiques, tout le reste n'est composé que de pièces et de morceaux juxtaposés artificiellement. Les ouvrages des Prophètes ne sont pas autre chose : on a groupé des morceaux plus ou moins courts, consistant souvent en une page ou une demi-page, et on n'a même pas toujours suivi l'ordre chronologique. Ces morceaux ont très bien pu exister isolément, et on pourrait encore facilement les supprimer, les isoler, les transposer, sans que le tout subît de ces bris et de ces fractures qui le feraient saigner et qui révéleraient un meurtre ou un massacre. Très souvent ces morceaux, quoique rapprochés, conservent les exordes et les péroraisons qu'ils avaient primitivement, quand ils existaient à l'état d'isolement (1). » Exprimé dans un style original, de prime abord ce sentiment du savant professeur paraîtra peut-être exagéré. Cependant, à bien considérer la nature des écrits prophétiques, il est juste de les nommer le plus souvent un assemblage de discours, plutôt juxtaposés que liés et suivis. Le livre d'Isaïe, par

(1) *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament*, cours lithographié, 1886-1887, t. I, p. 123.

exemple, n'est pas une œuvre composée d'un seul jet, mais un recueil de ses prophéties prononcées dans le royaume de Juda, au cours de quarante années de ministère prophétique, dans les circonstances les plus diverses, donc un groupement de « morceaux plus ou moins courts ». Très vraisemblablement la collection dans l'ordre actuel n'a pas été faite par l'auteur lui-même, mais longtemps après. A-t-on retrouvé alors les écrits d'Isaïe dans leur totalité, leur intégrité, leur disposition primitive bien exacte? Une réponse négative est assez probable. A-t-on rangé toutes les prophéties dans leur ordre chronologique? Certainement non. L'œuvre d'un autre prophète inspiré n'a-t-elle pas pu, à ce moment, prendre place à côté de celle d'Isaïe, et se confondre avec elle? De fortes raisons permettent de le penser. En tout cas, la transposition accidentelle de quelques lignes ici ou là, au cours de la formation du recueil, est une hypothèse qui ne saurait être repoussée *à priori*.

Sur cette même question de la conservation des textes sacrés avant la captivité de Babylone, il sera utile aussi de connaître le jugement d'un exégète qui s'est occupé du Pentateuque pendant de longues années. Le P. de Hummelauer reconnaît un fond de vérité dans la légende du IVe livre d'Esdras sur la ruine totale et la restitution miraculeuse des Livres saints, et il admet en conséquence une sorte de *massacre* (*strages*) des écrits mosaïques : « Ejusmodi igitur strage aliqua scriptorum mosaicorum admissa, quis negabit *potuisse* restitutorem, dum textum restitueret, aliqua omittere, *inserere locis non suis* (je souligne), confundere non ea quidem, quæ fidei morumve errorem inducerent, sed quæ historiam, orationum ordinem et similia attingerent? » (*Comment. in Deuter.*, Introd., p. 11.) Nous sommes loin de l'ancienne thèse juive de l'irréprochable transcription et parfaite conservation du texte hébreu depuis les temps les plus reculés (1).

Mais venons aux faits. Les écrits de Jérémie nous offrent un exemple saisissant de passages transposés. « Le livre hébreu et le livre grec ne

(1) « Si donc la Tôrah contenait une seule ligne écrite par un autre que Moïse, ce serait une œuvre bâtarde et hétérogène, à la fois divine et quasi divine; elle n'aurait plus droit tout entière à notre vénération, j'entends celle que nous accordons à la parole même de Dieu; elle perdrait, en un mot, une partie de son autorité. » Wogue, grand rabbin, professeur au séminaire israélite de Paris, rédacteur en chef de l'*Univers israélite*. *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours* (ouvrage imprimé aux frais de l'État), 1881, p. 21, 22.

Cependant les Massorètes ont reconnu dans leur texte des passages transposés, et ils les ont marqués en neuf endroits par des ̣ renversés. « It must, however, not be supposed that the nine passages tabulated in the Massoretic Rubric as bracketed exhaust all the instances comprised in this category of critical remarks. » Ch. D. Ginsburg. *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, 1897, p. 342, 345.

suivent pas le même plan. Au milieu du chapitre XXV, le grec insère les oracles de Jérémie sur les nations, qui sont contenus dans les chapitres XLVI-LI de l'hébreu. » De plus, dans le grec, ces oracles sur les nations « ne se suivent pas dans le même ordre qu'en hébreu... Saint Jérôme et beaucoup d'interprètes modernes n'ont pas hésité à condamner sur ce point la version grecque, en supposant que l'ordre suivi dans le texte hébreu traditionnel était le seul ancien et le seul vrai : celui du grec n'en serait qu'une modification arbitraire. Mais plusieurs critiques reconnaissent aujourd'hui que cette opinion n'était pas fondée (1) ». Les critiques sont encore partagés à cet égard; la plupart, prenant parti pour un des deux textes, en ont exagéré la valeur aux dépens de l'autre. Ni l'hébreu ni le grec ne mérite la préférence absolue. Si, comme il est probable, l'ordre n'a pas été bouleversé par les traducteurs alexandrins eux-mêmes, cet ordre, dans leur exemplaire hébreu, se trouvait différent de celui que nous offre l'édition massorétique ; et nous aurions là un exemple très ancien de transposition.

Autre exemple d'une interversion de plusieurs chapitres. M. Van Hoonacker, pour résoudre des difficultés inextricables, a eu l'idée de transposer les quatre derniers chapitres du livre d'Esdras après le livre de Néhémie (2). Cette solution est adoptée par le P. Lagrange (3), le card. Meignan (4), le P. Ferd. Prat (5), M. l'abbé Pelt (6).

Il est rare que l'accident se soit produit dans d'aussi fortes proportions. S'il s'agit de passages plus courts, de quelques lignes ou de quelques mots, « les cas de transposition accidentelle ne sont pas rares dans la Bible hébraïque (7) ». Dans une étude sur les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie, M. Van Hoonacker écrivait récemment : « ... Nous aurons à proposer des interversions de passages plus considérables que celles dont on avait déjà aperçu la nécessité (8). » Avant d'avoir constaté par lui-même cette nécessité, plus d'un lecteur s'effraiera sans doute de cette opération dont on menace les textes : « Prenez garde de guérir

(1) Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, 1892, p. 115-122.

(2) *Néhémie et Esdras* (1890). — *Zorobabel et le second temple* (1891-1892). — *Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone* (1896). — *Revue biblique*, janvier et avril 1901.

(3) *Revue biblique*, 1894, p. 561-585.

(4) *Les derniers prophètes d'Israël*, 1894, p. 366, note : « Nous croyons que beaucoup de documents ne sont point à leur place dans le livre d'Esdras tel qu'il nous est parvenu. »

(5) « ... Il semble bien nécessaire d'intercaler Néhémie après le chapitre VI d'Esdras, si l'on désire échapper à une inextricable confusion de faits et de dates » (*Études*, t. LXXXVII, p. 208).

(6) *Histoire de l'Ancien Testament*, t. II, p. 375 (3e éd., 1902).

(7) Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, 1892, p. 270.

(8) *Revue biblique*, avril 1902, p. 161-162.

un mal par un autre mal. Pour préserver les textes d'une amputation, vous leur faites subir une dislocation. » Dislocation, je le veux, dans le sens étymologique du mot, c'est-à-dire déplacement, à l'effet de rapprocher et de remettre en place les parties brisées et séparées. On a dit avec une métaphore plus pittoresque qu'entièrement juste : On ne fait pas « l'autopsie des corps saints » ; du moins si on la fait, faut-il la faire avec respect; et dans un corps vivant, comme celui des Écritures inspirées, il ne convient pas de procéder aux opérations avec la désinvolture de certains praticiens; sans compter qu'ici, comme ailleurs, il ne serait pas scientifique de s'abandonner aux caprices de l'arbitraire et des goûts subjectifs.

Michée 2 12, 13.

Les deux versets sur lesquels porte la controverse se présentent dans le contexte de la façon suivante. Tout ce qui précède depuis les premières paroles du livre de Michée, et tout ce qui suit jusqu'à la fin du chapitre 3, est l'annonce du châtiment mérité par les crimes de Juda : menaces contre les grands qui oppriment le peuple, menaces contre les faux prophètes qui le trompent par leurs flatteries, menaces d'un bout à l'autre sans un seul mot de consolation. Au milieu de ce discours accusateur, brusquement, à l'endroit où on s'y attend le moins, sans rien pour l'amener, une promesse magnifique se rencontre; et aussitôt après, également sans aucune transition, les menaces continuent jusqu'à ces mots (3 12) :

C'est pourquoi, à cause de vous,
Sion deviendra une terre de labour,
Et Jérusalem un tas de ruines,
et la montagne du Temple une hauteur boisée!

Serait-ce un contraste voulu par l'auteur inspiré, ou une juxtaposition violente dont il n'est pas responsable? Pour en bien juger, lisons les deux versets en question dans le cadre du contexte immédiat :

9 Vous chassez les femmes de mon peuple
de leur demeure délicieuse;
A leurs enfants vous enlevez
mon honneur pour toujours.

10 Levez-vous, allez-vous-en!
Ce n'est pas un lieu de repos.
A cause de la profanation (?)
qui amène la ruine..... (?).

[11] Si quelque songe-creux
vous leurrait avec ses mensonges :
« Je prophétiserai pour toi vin et boissons! »
il serait le prophète de ce peuple.

[12] *Je te recueillerai, ô Jacob, tout entier;*
je rassemblerai les survivants d'Israël.
Je les mettrai comme des brebis dans le bercail.
comme un troupeau au milieu d'un parc;
ce sera le tumulte d'une foule d'hommes.

[13] *Devant eux le bélier s'avance, ils font la brèche,*
ils passent, ils franchissent la porte;
Leur roi passe devant eux,
et Iahvé est à leur tête!

3 [1] Et je dis :
Entendez, chefs de Jacob,
et gouverneurs de la maison d'Israël!
N'est-ce pas à vous de connaître la justice?
[2] ennemis du bien et amis du mal...
[3] Vous qui dévorez la chair de mon peuple,
lui enlevez la peau,
et lui brisez les os...
[4] Puis, ils invoqueront Iahvé ;
Mais il ne leur répondra pas.
Il détournera d'eux sa face
en ce temps-là,
puisque leurs actes sont pervers.
. . . . . .

Plusieurs commentateurs ont cru pouvoir expliquer ce brusque changement de ton par *l'usage général des prophètes,* qui passent ainsi, disent-ils, des menaces aux promesses consolantes (1). Sans doute — tout le monde en convient — dans les discours prophétiques les promesses suivent les menaces; mais *le salut est annoncé après le châtiment, après le désastre, et non pas immédiatement après le tableau des crimes.* Jamais le contraste n'est forcé, comme ici, au point de rendre la pensée du prophète inintelligible. Une petite transition, par exemple « en ce jour-là », amène la perspective des temps meilleurs, de la délivrance et du royaume messianique. Et quand Iahvé prend la parole pour proclamer devant son peuple ces promesses solennelles — comme ce serait le cas dans notre passage — le prophète a soin d'en avertir : « Ainsi parle Iahvé; voici ce que dit Iahvé. » Ici une formule de ce genre était indispensable.

(1) Les promesses de salut « retentissent tout à coup, sans transition, à la suite des menaces les plus affreuses, ainsi qu'il arrive assez fréquemment dans les écrits prophétiques » (Fillion, *in h. l.*).

Pour échapper à la difficulté, plusieurs exégètes (Aben Esra, Ewald, etc.) ont mis ces deux versets dans la bouche des faux prophètes. Explication invraisemblable; car les faux prophètes, flatteurs du peuple, repoussaient toute idée d'exil, et ne pouvaient, par conséquent, prédire le retour de l'exil. MM. Stade, Kuenen, Wellhausen, Cornill, Nowack, Cheyne (1) voient dans ce passage une interpolation exilienne ou post-exilienne. A cette solution trop radicale d'autres critiques (Ryssel (2), Steiner, Driver) objectent avec beaucoup de raison que, dans ces deux versets, rien ne dénote une main étrangère : les idées sont analogues à celles des prophètes contemporains, la pensée et le style même rappellent d'autres passages de Michée, en particulier **4** 6 sq. Il suffit donc d'admettre que les ℣. 12 et 13 ne sont plus à leur place primitive. M. Steiner les transporte après **4** 8. Depuis que je connais son opinion, comme avant, je reste convaincu qu'il faut les mettre après **4** 7. Voici mes raisons :

1. Les ℣. 12, 13, en complète opposition avec le contexte à leur place actuelle, continuent au contraire admirablement la pensée de **4** 6, 7, et amènent fort bien le développement suivant sur la royauté de Jérusalem.

2. Placés au milieu du chapitre **4**, ils donnent la répétition symétrique de sept mots (אסף, קבץ, שארית, שים, עדר, מלך, יהיה).

3. Ils offrent des vers et des groupements de vers tout à fait parallèles à ceux de **4** 6, 7, en sorte que, suivant les lois précédemment exposées (3), après les deux premières strophes (**4** 1, 2, et **4** 3, 4, 5), nous remarquons une strophe alternante en parties symétriques.

4. Il ne faut pas, avec Steiner, mettre **2** 12, 13 après **4** 8; car **4** 8, comme on le voit par le sens et la disposition même du texte massorétique (4), commence une nouvelle strophe sur les destinées glorieuses de Jérusalem à la suite de ses malheurs (*fille de Sion, Sion* ℣. 8, 10, 11, 13) : le poète s'adresse alors en particulier à la

(1) « **2** 12 f. This passage presupposes the Exile and the Dispersion, and presents phraseological resemblances to exilic and post-exilic works. Presumably this passage has been substituted for one which was either too strongly expressed to please the late editor, or had become illegible. » T. K. Cheyne, *Micah* dans *Encyclopaedia biblica*, col. 3072 (vol. III, 1902).

(2) « Vor allem spricht aber für die Authentic die grosse Ähnlichkeit von ℣. 12 mit **4** 6, 7. » Victor Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*, 1887, où l'auteur consacre sept pages (210-217) à discuter l'authenticité de **2** 12, 13.

(3) *Revue biblique*, juillet 1901, p. 352.

(4) Les espaces blancs ménagés çà et là dans le corps des chapitres, dans les meilleures éditions du texte massorétique, marquent les sections traditionnelles. Voir Ch. D. Ginsburg, *l. cit.*, p. 14 sq. (cf. Baer et Delitzsch, *Liber Jesaiae*, préface); en réalité ces sections représentent souvent les strophes.

ville sainte, centre du royaume messianique; au contraire dans **4** 6, 7 + **2** 12, 13 il s'agit de tout le peuple d'Israël. Voici la traduction du passage restitué dans l'ordre primitif.

4 [6] En ce jour-là, — déclare IAHVÉ,
je vais **recueillir** ceux qui se traînent;
Je vais **rassembler** ceux qui sont dispersés,
et ceux que j'ai maltraités.

[7] Et je **mettrai** avec **les survivants** ceux qui se traînent;
et des faibles je ferai une nation puissante;
Et IAHVÉ **régnera** sur eux,
sur la montagne de Sion,
dès lors jusqu'à la fin des siècles!

2 [12] Je te **recueillerai**, ô Jacob, tout entier;
je **rassemblerai les survivants** d'Israël.
Je les **mettrai** comme des brebis dans le bercail,
comme un **troupeau** au milieu d'un parc (1);
ce sera le tumulte d'une foule d'hommes.

[13] Devant eux le bélier s'avance, ils font la brèche,
ils passent, ils franchissent la porte;
Leur **roi** passe devant eux;
et IAHVÉ est à leur tête!

3e STROPHE.

4 [8] Quant à toi, tour du **troupeau**,
colline de la fille de Sion,
A toi revient et est échue
l'antique domination,
la royauté de la fille de Jérusalem.
Etc.

Remarquez les mots répétés régulièrement, et en particulier *troupeau* **2** 12 et **4** 8. Le commencement des deux strophes suivantes adressées l'une à Jérusalem (**4** 8 sq.), l'autre à Bethléhem (**5** 1 sq.), est marqué aussi par des répétition symétriques : en tête וְאַתָּה, puis מֶמְשֶׁלֶת (מוֹשֵׁל), יוֹלֶדֶת, כִּי־עַתָּה et vers la fin עַמִּים רַבִּים.

Osée **2** 1-3 (Vulg. **1** 10 - **2** 1) et **2** 8, 9 (Vulg. 6, 7).

A la suite de saint Jérôme, la plupart des commentateurs s'accordent à proclamer l'obscurité du livre d'Osée (2). Cette obscurité pro-

(1) Lire הַדֶּבֶר (Ges.-Buhl 13, p. 169 b).

(2) « Si in explanationibus omnium prophetarum sancti Spiritus indigemus adventu..., quanto magis in explanatione Osee prophetae. . » (S. Jérôme, *in Osee Prol.*). — « Faten-

vient, en plus d'un endroit, de l'altération du texte. On peut s'en convaincre en confrontant l'hébreu massorétique avec la version des Septante.

Dès le début du chapitre 2 (hébr.) nous trouvons un passage dans les mêmes conditions que celui de Michée discuté ci-dessus. C'est une magnifique promesse en opposition violente avec le contexte. Les paroles précédentes l'écartent, loin de l'amener; et les suivantes, au lieu d'en faire voir les résultats consolants, reprennent aussitôt sur un ton très vif l'accusation et la menace. Ces versets rompent ainsi brusquement le fil du discours; et, de plus, par une anticipation fâcheuse ils détruisent l'effet poétique savamment ménagé par le développement graduel des pensées jusqu'au ℣. 25, où la promesse de réconciliation trouve son expression solennelle. Kuenen défendait cependant l'authenticité de ce passage : il suffisait, croyait-il, de le remettre à sa place, après le ℣. 25. De même Steiner. Au contraire MM. Stade, Cornill, Cheyne, A. B. Davidson, Smend... voient là une interpolation certaine ou très probable. 2 2ᵇ, 3 s'accorderait mal avec 2 25, dit M. Cornill, et terminerait le discours moins heureusement! Cette raison seule n'est pas très forte, et en tout cas elle conclut seulement contre l'authenticité de 2 2ᵇ, 3. Après mûre réflexion, en tenant compte du sens comme du rythme et de la symétrie des strophes, voici ce qui me paraît le plus probable : 2 1 est authentique et doit se placer après 2 25, à la fin du poème; 2 2, 3 pourrait être un complément ajouté plus tard à la suite de ce morceau.

Me sera-t-il permis d'attirer l'attention sur deux autres versets de ce chapitre, et de demander à ceux qui voudront bien peser les raisons suivantes, s'il n'y a pas lieu de faire encore ici une légère transposition, à une moindre distance, sans changer un seul mot du texte? Les ℣. 8 et 9 (Vulg. 6,7) me semblent interrompre le sens, qui, abstraction faite de ces deux versets, se suit très bien de 7 à 10 (Vulg. de 5 à 8):

7 Car elle a dit :
« Je suivrai mes amants
qui me donnent mon pain et mon eau,
Ma laine et mon lin,
mon huile et ma boisson. »
10 Et elle ne sait pas
que *c'est moi qui lui ai donné*
le blé, le vin et l'huile...

dum est, vix alium librum propheticum aeque obscurum esse atque involutum » (Cornely, *Introd.*, II, 2, p. 533). — « Saepe... obscurum, quandoque fere aenigmaticum » (Knabenbauer). — Les écrits d'Osée sont « rangés à juste titre parmi les plus difficiles de l'ancienne littérature hébraïque » (Reuss, *Les Prophètes*, I, 129).

Dans sa place actuelle, après 9, le ℣. 10 s'explique mal :

9[1] Elle dira : « J'irai, je retournerai
vers mon premier époux,
car j'étais mieux alors que maintenant. »
10 *Et elle ne sait pas*
que c'est moi qui lui ai donné, etc.

On attendait plutôt le contraire : elle veut revenir vers Iahvé, son premier époux, *parce qu'elle sait,* elle a enfin compris que tous les biens dont elle jouit viennent de lui.

La difficulté est plus grande encore à expliquer le ℣. 16 après 15 (Vulg. 14 après 13) :

15 *Je la punirai...*
16 *C'est pourquoi* je m'en vais l'attirer...
je la consolerai,
17 Et puis je lui rendrai ses vignes...

Au lieu du châtiment annoncé, tout à coup une récompense est promise *comme effet* de la résolution de punir (1). Au contraire, la suite du sens est remarquable si l'on intercale 8 et 9 entre 15 et 16 : on trouve dans un ordre logique parfait la menace, le châtiment, le repentir, la réconciliation. *Ainsi 8 et 9, transposés entre 15 et 16, rétablissent du même coup la suite du sens à l'endroit d'où on les enlève et à l'endroit où on les place.*

De plus, cette transposition restitue d'une façon frappante la symétrie des strophes. Pareil résultat, sans être, à lui seul, une preuve péremptoire, n'est pas sans valeur pour qui a constaté maintes fois la structure régulière des strophes hébraïques. Si l'on ne veut pas reconnaître la place primitive des ℣. 8 et 9 après le ℣. 15, on aura beaucoup de peine à expliquer par une *coïncidence fortuite* la parfaite régularité des strophes et l'harmonie du sens résultant à la fois de cette transposition. Qu'on en juge par la traduction de tout le passage.

STROPHE (2, 2, 2) + (2, 2).

(Accusation.)

4 Accusez votre *mère,* accusez-la;
car elle n'est pas mon épouse,
et je ne suis pas son époux.
Qu'elle ôte de sa face sa *prostitution,*
et de son sein ses adultères!

(1) לָכֵן doit conserver ici son sens habituel « c'est pourquoi ». Gesenius-Buhl[13] dit qu'en certains passages *il paraît* avoir un sens adversatif; les quelques exemples donnés ne me semblent pas concluants.

5 Sinon, je la mettrai à nu,
au même état qu'au jour de sa naissance.
J'en ferai comme un désert,
comme une terre desséchée ;
je la ferai mourir de soif.

6 Pour ses enfants je serai sans pitié ;
car ce sont des enfants de *prostitution ;*
7 Car leur *mère* s'est prostituée ;
celle qui les conçut s'est couverte de honte.

Car elle a dit :
« **Je suivrai mes amants**
qui me donnent mon pain et mon eau,
Ma laine et mon lin,
Mon huile et ma boisson. »

10 Et elle ne sait pas
que c'est moi *qui lui ai donné*
le blé, le vin et l'huile,
Et cette quantité d'argent,
et l'or dont on fait un **Baal !**

ANTISTROPHE (2, 2) + (2, 2, 2).

(Menaces de châtiment.)

11 C'est pourquoi je lui reprendrai
mon blé en son temps,
et mon vin en son *jour ;*
Je lui *enlèverai* ma laine et mon lin
qui voilaient sa nudité.

12 Alors je découvrirai sa honte
aux yeux de ses amants ;
et personne ne l'*enlèvera* de mes mains.
13 Et je mettrai un terme à toutes ses joies,
à ses fêtes, à ses néoménies,
à ses sabbats et à tous ses *jours* solennels.

14 Et je ravagerai ses vignes et ses figuiers
dont elle a dit :
« C'est mon salaire,
que m'ont donné mes *amants.* »

J'en ferai un hallier,
la pâture des animaux des champs,
* Des oiseaux du ciel
et des reptiles de la terre. *

15 Je la punirai des jours consacrés aux **Baals,**
lorsqu'elle leur offrait de l'encens,

Lorsque, parée de sa boucle et de son collier,
elle suivait ses amants,
et elle m'oubliait, — déclare IAHVÉ.

STROPHE ALTERNANTE 3 + 3.

(Châtiment amenant le repentir et le pardon.)

8 **C'est pourquoi je m'en vais** barrer d'épines * sa route;
j'y élèverai un mur;
elle ne trouvera plus ses sentiers.
9 Elle poursuivra *ses amants*
sans pouvoir les atteindre;
elle les cherchera sans les trouver.
Et elle dira : « J'irai, je retournerai
vers mon premier époux;
car j'étais mieux alors que maintenant. »

16 **C'est pourquoi je m'en vais** l'attirer;
je la conduirai dans le désert,
et je la consolerai.
17 Et puis je lui rendrai ses vignes,
et la plaine d'Achor
pour porte d'espérance;
Et elle s'y trouvera bien (?),
comme aux jours de sa jeunesse,
au jour où elle vint de la terre d'Égypte.

STROPHE 2, 3, 2.

(Réconciliation.)

18 **Et il arrivera en ce jour-là, — déclare IAHVÉ,**
que tu m'appelleras ton époux,
et tu ne m'appelleras plus ton Baal.
19 Et j'ôterai de ses lèvres le nom des Baals,
et leur nom ne sera plus prononcé.

20 Et je ferai pour eux un pacte,
en ce jour-là,
avec les animaux des champs,
Et avec les oiseaux des *cieux*
et les reptiles de la terre.
Arc, glaive, engins de guerre,
je les jetterai en pièces hors de (leur) *terre*;
je leur donnerai le repos dans la sécurité.

21 Et je t'épouserai pour toujours,
et je t'épouserai en justice et en droit,
en miséricorde et en *grâce*.
22 Et je t'épouserai avec fidélité;
et tu connaîtras IAHVÉ.

ANTISTROPHE 2, 3, 2.

(Promesse d'une nombreuse postérité.)

[23] **Et il arrivera en ce jour-là, — * déclare IAHVÉ,**
que j'exaucerai les *cieux ;*
et eux exauceront la *terre.*
[24] Et la terre exaucera le blé,
et le vin et l'huile ;
et eux exauceront « Jezrahel ».

[25] Et je *le sèmerai pour moi sur la terre ;
et je ferai *grâce* à « Disgraciée » ;
Et je dirai à « Pas-mon-peuple » : Tu es mon peuple !
Et lui (me) dira : Mon Dieu !
2 [1] Et les enfants d'Israël seront par leur nombre
comme le sable de la mer,
sans mesure, innombrable.

Et au lieu de leur dire :
Vous n'êtes pas mon peuple,
On les appellera
les fils du Dieu vivant !

---

[2] Et les fils de Juda et les fils d'Israël se réuniront,
et ils se donneront un seul chef.
Et ils se lèveront sur (toute) cette terre ;
car il est grand le jour de Jezrahel !
[3] Appelez vos frères « Mon-peuple »,
et vos sœurs « Graciée » !

Corrections du texte. — ٧. 8. Avec LXX et contexte lire דַּרְכָּה au lieu de דַּרְכָּךְ. — 14. Ajouter les deux derniers membres avec LXX et le passage parallèle ٧. 20. — 23. Avec LXX supprimer le premier אֶעֱנֶה. — 25. Lire יִזְרַעְתִּיהוּ au lieu de יִזְרַעְתִּיהָ, car le suffixe doit se rapporter à Jezrahel (Guthe).

Isaïe 5 24, 25.

Le passage d'Isaïe 9 7-10 4 contient, de l'aveu de tous les critiques, quatre strophes symétriques terminées par le même refrain. Ce refrain se trouve en termes identiques dans un chapitre précédent, 5 25. La connexion de 5 25 avec 9 7-10 4 semble incontestable. Mais quelle était la place primitive du premier morceau par rapport au second? Sur ce point les critiques sont très partagés. M. Mc Curdy, après Ewald et d'autres, place 9 7-10 4 entre 5 25 et 5 26 (1). M. Duhm

(1) « I regard it as certain, with Ewald and many followers, that the passage, Isa. ix. 8-

place 5 25-29 après 9 7-10 4 : 5 25 serait une cinquième strophe, à laquelle il manquerait huit stiques; 5 26-29, comme sixième strophe, sans le refrain, terminerait le poème (1). C'était déjà l'opinion de Dillmann (2). M. Cheyne ne reconnaît que cinq strophes (9 7-10 4 + 5 26-29), « toutes terminées par un refrain, excepté la dernière ». Il estime, après plusieurs autres, que « les expressions de 5 25 (à part les derniers mots), beaucoup trop vagues pour être d'Isaïe, sont tirées du fond commun des images prophétiques et poétiques » (!); il en fait donc une paraphrase de l'éditeur, et les rattache à une prophétie différente (3). M. Marti admet également cinq strophes disposées de la même façon (4).

S'il m'est permis, après tant d'autres, de proposer une nouvelle opinion : 5 24, 25 forme une strophe *complète*, terminée par le même refrain que les quatre strophes 9 7-10 4, et placée primitivement comme *strophe alternante* entre 9 16 et 9 17. Voici les raisons qui militent en faveur de cette hypothèse :

1. La pensée de 9 16 (point de pitié pour *les jeunes gens;* l'impiété sera châtiée) est fort bien continuée dans 5 24 (*leur tige, leur fleur* sera emportée... parce qu'ils ont *répudié la Loi de Iahvé*). La pensée de 5 24, 25 (le châtiment comparé au feu; *la colère de Dieu* allumée contre son peuple) se suit et se développe dans 9 17 sq. (l'iniquité brûle comme le feu... *De la fureur de Iahvé* la terre est embrasée).

2. En considérant que les strophes et la 1re partie de la strophe alternante sont chantées par le 1er chœur, les antistrophes et la 2de partie de la strophe alternante par le 2d chœur, remarquez les répétitions de mots symétriques : dans la partie du 1er chœur : *dévorer* (9 11, 17; 5 24), *feu* (5 24, 9 17), *Iahvé* (Dieu) *des armées, Israël,* etc.; dans la partie du 2d chœur : *C'est pourquoi* (9 16, 5 25), *peuple, frapper* (9 12, 5 25), נְבָלָה *folie* et נִבְלָתָם *leurs cadavres* (9 16, 5 25).

3. 5 24, 25 a tous les caractères d'une strophe alternante : ton véhément, menaces plus fortes, parties symétriques. Qu'on veuille bien comparer cette strophe, dont chaque partie, composée de trois vers, commence par *C'est pourquoi,* à la strophe alternante d'Osée étudiée ci-dessus, de structure tout à fait semblable.

x, 4, belongs properly between vs. 25 and 26 of ch. v. » *History, prophecy and the monuments*, I, p. 367, note, 1re éd.

(1) *Das Buch Jesaia*, 1892, p. 40 et 2e édition, 1902, p. 38, 71.

(2) *Der Prophet Jesaia*, 1890, p. 43, 95.

(3) *Introduction to the Book of Isaiah*, 1895, p. 25, 46. — *The book of the Prophet Isaiah, engl. transl.*, 1898, p. 136.

(4) *Das Buch Jesaja*, 1900, p. 101.

Si chacune de ces constatations, prise à part, rend la conjecture vraisemblable, l'ensemble lui donne une assez forte probabilité. La lecture attentive du poème entier permettra d'en juger. Les mots soulignés dans la traduction marquent les répétitions symétriques principales, sans pouvoir rendre toutes celles du texte : par exemple כִּלְּבָה est traduit une première fois au ℣. 11 par « à belles dents »; au ℣. 16 par « toute bouche ».

STROPHE 2, 2, 3.

9 [7] Le Seigneur a envoyé une parole en Jacob,
et elle tombera en Israël;
[8] Et le peuple entier (la) connaîtra,
Ephraïm et les habitants de Samarie!

[Eux qui disent] dans leur orgueil,
et dans l'enflure de leur cœur :
[9] « Les briques sont tombées, bâtissons en pierres de taille;
les sycomores sont coupés, mettons des cèdres à la place! »

[10] IAHVÉ a fortifié * ses ennemis contre lui;
il a armé ses adversaires :
[11] Aram à l'est et les Philistins à l'ouest;
et ils ont *dévoré* Israël à belles dents.
En tout cela sa colère ne s'apaise pas,
et sa main est toujours étendue!

ANTISTROPHE 2, 2, 3.

[12] Mais le *peuple* n'est pas revenu à celui qui le *frappait;*
il n'a pas cherché IAHVÉ (Dieu) *des armées.*
[13] Et IAHVÉ a coupé en Israël la tête et la queue,
la palme et le jonc en un seul jour.

[14] Les anciens, les grands personnages, voilà la tête;
le prophète docteur de mensonge, voilà la queue.
[15] Et ceux qui conduisent ce peuple l'égarent,
et ceux qui sont conduits sont perdus.

[16] *C'est pourquoi* le Seigneur n'aime pas ses jeunes gens,
il n'a pas de pitié de ses orphelins et de ses veuves;
Parce que tous sont impies et méchants,
et toute bouche dit des folies.
En tout cela sa colère ne s'apaise pas,
et sa main est toujours étendue!

STROPHE ALTERNANTE 3 + 3.

5 [25] *C'est pourquoi*, comme la paille est *dévorée* par *le feu*,
et l'herbe sèche consumée par la flamme,
Leur tige tombera en pourriture,

leur fleur sera emportée comme la cendre;
Parce qu'ils ont répudié la loi de IAHVÉ (Dieu) des armées,
et méprisé la parole du Saint d'Israël!

[25] *C'est pourquoi* la colère de IAHVÉ s'est allumée contre son *peuple :*
il étend la main contre lui;
Il le *frappe*, et les montagnes tremblent;
leurs cadavres sont comme du fumier sur les places publiques.
En tout cela sa colère ne s'apaise pas,
et sa main est toujours étendue!

STROPHE 3, 2, 2.

[17] Car l'iniquité brûle comme *le feu*,
qui *dévore* les ronces et les épines,
Et consume les broussailles de la forêt;
et la fumée s'élève en tourbillons.
[18] De la fureur de IAHVÉ (Dieu) *des armées* la terre est embrasée,
et le peuple est devenu la proie du feu.

[19] On déchire à droite, et l'on reste affamé;
on dévore à gauche, et l'on n'est pas rassasié.
Chacun dévore la chair de son * prochain;
18c personne n'a pitié de son frère!

[20] Manassé (attaque) Ephraïm, et Ephraïm Manassé;
et tous deux sont contre Juda.
En tout cela sa colère ne s'apaise pas,
et sa main est toujours étendue!

ANTISTROPHE 3, 2, 2.

10 [1] Malheur à ceux qui forgent des lois d'iniquité,
et aux scribes zélés à écrire pour l'oppression;
[2] Pour écarter des tribunaux les faibles,
et pour priver du droit les pauvres de mon peuple;
Pour faire des veuves leur proie,
et dépouiller les orphelins!

[3] Que ferez-vous au jour du châtiment,
de l'orage qui vient de loin?
Vers qui fuirez-vous pour être secourus,
où laisserez-vous vos trésors?

[4] A moins de se courber parmi les captifs,
on tombera parmi les morts!
En tout cela sa colère ne s'apaise pas,
et sa main est toujours étendue!

Critique du texte. — 9 10. Lire צָרִי au lieu de צָרִי, et omettre רָצִין (Duhm, Marti). — 16. Le changement de יִשְׁבִּיר en יִפְסַח (de Lagarde, suivi par Duhm, Cheyne, Guthe, Marti) n'est pas nécessaire, et le mot substitué, d'ailleurs rare, ne va pas bien ici (Dillmann). — 18

est le membre parallèle de 19c, comme le montrent le sens, le mot אִישׁ qui commence l'un et l'autre, la rime finale. Aussi M. Guthe se trompe en transposant 18c au milieu de 20. MM. Duhm, Cheyne, Marti placent 18c *avant* 19c. Je préfère le mettre *après* : cela va tout aussi bien pour le sens, et le déplacement s'explique mieux. — 19c. Au lieu de זְרֹעוֹ « son bras », lire avec LXX (Alex.) et Targ. רֵעֵהוּ « son prochain » (Secker, Duhm, Cheyne, Marti).

J'hésite à donner un dernier exemple. En voyant plusieurs cas notables accumulés dans quelques pages, le lecteur risque de s'exagérer le nombre et la gravité des accidents soufferts par le texte biblique. Les saintes Écritures, vengées peut-être contre certains critiques portés à voir partout des interpolations, lui paraîtront tout de même trop bouleversées. Aussi je supplie le lecteur de ne se prononcer sur mes conclusions qu'après un sérieux examen des textes, qu'il serait bon de faire sur une Bible hébraïque, un crayon rouge à la main, pour souligner ce que ma traduction souligne incomplètement. La valeur des conclusions proposées est seulement celle des faits constatés et groupés : qu'on veuille bien juger ceux-ci en les prenant *ensemble*. L'accord de l'ensemble s'explique mal par une pure coïncidence. Pour s'en rendre compte mieux encore, il serait utile de jeter un coup d'œil sur un article paru dans cette *Revue* en juillet 1901, p. 352-376.

Isaïe 19 21, 22.

Les commentateurs ont de la peine à expliquer le lien de ces deux versets avec les précédents. Il est dit au ℣. 22 : l'Égypte *se convertira*. Or, dans ce qui précède, *elle est déjà convertie,* puisqu'elle a prêté serment à Iahvé (℣. 18) et lui a élevé un autel (℣. 19). Plusieurs pensent que le ℣. 22 parle des *corrections* infligées au peuple égyptien déjà croyant. Mais il est question dans le texte d'un châtiment plus grave et de *conversion*. D'autres tranchent la difficulté en disant que les ℣. 21 et 22 *résument* toute la prophétie. (V. P. Knabenbauer *in Is.*, 1887, p. 393, 394.) De plus, les ℣. 18 et 19 n'expliquent pas la menace et le dessein terrible de Iahvé, dont il s'agit ℣. 16 et 17, et ne peuvent donc venir aussitôt après. Il me semble qu'avec ℣. 21, 22 intervertis et transportés après 17, *la suite du sens est rétablie aux deux endroits :* ℣. 16, 17 *menace ;* ℣. 22 *châtiment,* d'où *conversion ;* ℣. 21, 18 sq. *connaissance et culte* de Iahvé. Ici encore la symétrie des strophes se trouve restituée du même coup !

(STROPHE ALTERNANTE.)

16 **En ce jour-là** les Égyptiens seront comme des femmes,
terrifiés et tremblants.

Sous la menace de la main de Iahvé (Dieu) des armées,
qui sera levée contre eux.

17 Et le pays de Juda sera l'épouvante de l'Égypte ;
et quiconque l'entendra nommer
Tremblera du dessein que Iahvé (Dieu) des armées
vient de former contre elle !

22 Iahvé frappera l'Égypte,
frappant et guérissant ;
Et ils se convertiront à Iahvé ;
il se laissera fléchir et les guérira.

21 Iahvé se fera connaître à l'Égypte,
et l'Égypte connaîtra Iahvé
en ce jour-là.
Ils feront des sacrifices et des offrandes ;
ils feront des vœux à Iahvé et les accompliront !

STROPHE 2, 3.

18 **En ce jour-là** il y aura cinq villes,
sur la terre d'**Égypte**,
Qui parleront la langue de Chanaan,
et prêteront serment à Iahvé (Dieu) des armées :
l'une s'appellera la ville du Soleil (?).

19 **En ce jour-là** il y aura un autel pour Iahvé,
dans la terre d'**Égypte**,
et un monument sur ses frontières pour Iahvé
20 Ce sera un signe et un témoignage pour **Iahvé** (Dieu) **des armées**,
sur la terre d'**Égypte**,
Quand ils crieront vers Iahvé dans leurs tribulations,
et qu'il leur enverra un sauveur,
un vengeur pour les délivrer.

ANTISTROPHE 2, 3.

23 **En ce jour-là** il y aura un chemin
d'**Égypte** en Assyrie :
L'Assyrien ira en Égypte,
et l'Égyptien en Assyrie :
Égyptiens et Assyriens serviront (Iahvé).

24 **En ce jour-là** Israël sera en tiers
avec l'**Égypte** et l'Assyrie,
comme une bénédiction au milieu de la terre,
25 Bénédiction de **Iahvé** (Dieu) **des armées**, qui dit :
Béni soit mon peuple d'**Égypte**,
L'Assyrie, œuvre de mes mains,
et Israël mon héritage !

Un mot, en terminant, sur la cause de ces déplacements dans la transcription des textes. « Il est très probable, dit M. Loisy, que les livres n'étaient pas toujours écrits sur de longs rouleaux, mais parfois sur de simples morceaux de parchemin ou feuilles de papyrus. Ce dernier procédé n'était pas le plus favorable à la conservation du texte, des feuillets détachés pouvant s'égarer facilement ou changer de place (1). » Je le crois d'autant plus volontiers que la théorie des strophes donne beaucoup de vraisemblance à cette hypothèse. Les strophes, avons-nous dit, étaient distribuées entre deux chœurs, donc écrites probablement sur des feuillets distincts. Les strophes et les antistrophes, grâce à leur dimension et disposition symétriques, ont conservé assez facilement dans la transcription du recueil l'ordre primitif; mais la strophe alternante, partagée entre les deux chœurs, a été plusieurs fois déplacée ou morcelée par des copistes qui ne connaissaient plus bien la structure et l'agencement des anciens poèmes. Qu'on veuille bien le remarquer, sur six cas de déplacement étudiés ici et dans la *Revue* 1901, p. 363, *cinq affectent la strophe alternante*.

Le discrédit excessif où est tombée la théorie de M. D.-H. Müller auprès de certains critiques (2) causera peut-être quelque tort à celle-ci, qui en diffère pourtant très notablement (3). Continuons à recueillir, à grouper des faits, à les mettre en lumière; assez nombreux, ils parleront par eux-mêmes : il faudra bien avouer enfin que tant de combinaisons savantes dans le développement des pensées, dans le choix et la place des mots, pour produire la symétrie, sont autre chose qu'une simple figure de rhétorique.

Albert Condamin, S. J.

Canterbury, Mai 1902.

(1) *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, p. 102.

(2) Cf. Gesenius-Buhl, *Hebr. Handwörterbuch*, 13e éd., préface; et Sievers, *Metrische Studien*, 1901, I, p. 135-137.

(3) Il n'est pas exact de dire, comme fait M. K. Budde, que « le système de Müller a été adopté par J. K. Zenner » (*Dict. de la Bible* édité par J. Hastings, t. IV, p. 7 b, note).

MÉLANGES

I

ANALECTA EXEGETICA

Sulla distruzione dell' esercito di Sennacherib nella grande campagna del 701 contro l'Egitto si hanno notizie da due sole fonti indipendenti, la Bibbia (1) ed Erodoto (II, 141), perchè è noto che le iscrizioni assire non porgono nulla di relativo a questo avvenimento. Giuseppe Flavio *Antiq.* X, 4 non ha fatto che riunire insieme il racconto della Bibbia e quello di Erodoto, che così trovansi in sostanza anche in S. Girolamo, *In Isaiam* (2).

La tradizione egiziana riferiva, secondo che narra Erodoto, che venuti gli Egiziani a Pelusio : τοῖσι ἐναντίοισι αὐτοῖσι ἐπιχυθέντας νυκτὸς μῦς ἀρουραίους κατὰ μὲν φαγέειν τοὺς φαρετρεῶνας αὐτῶν, κατὰ δὲ τὰ τόξα, πρὸς δὲ τῶν ἀσπίδων τὰ ὄχανα, ὥστε τῇ ὑστεραίῃ φευγόντων σφέων γυμνῶν ὅπλων πεσέειν πολλούς. Se la seconda parte di questo racconto, il rosicchiare delle armi fatto dai topi, è leggenda forse di origine greca, la prima parte, cioè la subitanea apparizione di una quantità grande di topi, può essere storia. Si sa ora che questi animali sono singolarmente soggetti a contrarre la peste, e che la loro epidemia suol precedere ed annunciare quella degli uomini; sembra anzi che la propagazione del male sia spesso e principalmente dovuta ai topi (3), che colti dal male, escono dalle tane. E però l'apparire di una straordinaria quantità di topi in relazione alla distruzione dell'esercito di Sennacherib non avrebbe nulla d'inverosimile. Ignorandosi allora come facilmente questi animali contraggano la peste e quanta parte abbiano nel diffonderla, si cercò spiegare in altro modo quella relazione, dicendo che i topi avevano rosicchiato le armi degli Assiri, ed in questo influirono probabilmente le leggende greche (4), l'Apollo σμινθεύς etc.

(1) II (IV) Re, XIX, 35, farebbe parte del secondo racconto di questa campagna, che il Kittel (Nowack, *Handkomm.* Könige, 290 s.) crede probabile essere stato composto da qualche discepolo di Isaia. Sull' opinione di Winckler della doppia spedizione di Sennacherib, cf. *ibid.*

(2) XI, 37 « pestilentia corruisse narrat Herodotus ».

(3) Cf. Bourges, *La Peste* (Paris, Masson, 1899), 1901.

(4) Cf. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, 503.

*
* *

Salmo 45, vs. 2. Questo versetto che è nettamente distinto dal salmo stesso, è però ben collegato in ogni sua parte, ed ha una precisa composizione ritmica, tre proposizioni di quattro parole ciascuna, o tetrametri (1); composizione che occorre anche in altri versetti del salmo. Senonchè di un testo abbastanza antico (chè tale sembra essere il salmo a me come a molti) e di lezione talvolta dubbia, sarebbe temerario voler determinare la forma ritmica in ogni sua parte.

A me pare che il רחש sia costruito transitivamente e che quindi דבר טוב non sia un semplice *accus. caussae;* se per l'arabo e l'arameo la radice *rhš* dà il senso di « muoversi », il derivato מרחשת per l'ebraico indica piuttosto il senso di « ribollire ». Per una voce probabilmente antiquata, come era רחש, l'autorità di Simmaco che ha tradotto ἐκινήθη non mi sembra decisiva. Al לְמֶלֶךְ corrisponde nei LXX τῷ βασιλεῖ, ma, con o senza l'articolo, la parola è detta sempre: للتعظيم والتفخيم. Quanto al מהיר può bene intendersi nel senso proprio della radice, cioè « celere » come hanno fatto molte traduzioni antiche (2). E' noto poi che è puntatori hanno messo un accento distintivo ad אני, onde spesso si traduce « io dico : sia la mia opera etc.! » ma autorità ben maggiore hanno le antiche traduzioni che fanno di מעשי l'accusativo di אמר. Dice adunque il poeta, secondo quel che io reputo, che le lodi del re e della regina sgorgano irresistibilmente dal suo cuore, onde nel pronunciarle avanti a sì gran re, la lingua non fa che riprodurre fedelmente queste lodi donde ribolle il cuore, come la penna di uno scrivano, il quale scriva velocemente, non fa che riprodurre fedelmente quel che gli vien dettato dal suo signore. Il סופר o γραμματεύς non è qui naturalmente lo scriba posteriore all'esilio, ed in tutto altro senso era Ezra un סופר מהיר, nella Legge. Si tratterebbe qui invece degli antichi scribi o segretari, quale, p. es., è menzionato Serāyā sotto David.

Il poeta adunque nel breve προοίμιον non farebbe che attestare la sua sincerità e come nelle sue lodi non sia finzione o adulazione; il che era ben adatta introduzione alla sua poesia.

Roma.

I. Guidi.

(1) Cf. Briggs, *General introd. to the Study of H. Script.*, 379.

(2) LXX ὀξυγράφου (velociter scribentis), Aq. e Simm. ταχινοῦ (Syr. Hex. ܡܗܝܪܐ), S. Girol. scribae velocis. Per i moderni cf. Hupfeld-Riehm, *Die Psalmen*. I, 417.

II

UN LIVRE RÉCENT D'HISTOIRE ET DE THÉOLOGIE POSITIVE (1).

Est-il loisible de montrer que l'Église actuelle est une plus fidèle image de l'Église primitive du Nouveau Testament que ne l'admettaient certaines thèses dites traditionnelles et conservatrices? Et s'il est évident au contraire que sur cette voie la critique et l'esprit le plus fidèlement ecclésiastique sont d'accord, il faut reconnaître le service rendu aux études par le beau livre que vient de publier Mgr Batiffol.

Tout le monde a entendu parler de l'arcane, de cette prétendue « loi, qui, dans les premiers siècles, aurait obligé les fidèles et le clergé à ne parler jamais ouvertement de la foi et du culte, devant les catéchumènes ou les infidèles ». C'est un protestant, Daillé, qui, au XVIIe siècle, a, le premier, créé l'expression « discipline de l'arcane »; un protestant aussi, Casaubon, qui a flairé dans cette institution un emprunt aux mystères du paganisme. Comme il serait exagéré de dire que chez nous la théologie a toujours suivi une marche ascendante, les catholiques de la fin du XVIIe siècle, bien loin d'imiter la sage réserve des Bellarmin, des Duperron, des Petau et des Bossuet, recoururent fréquemment à l'arcane comme à un moyen honnête de se tirer d'affaire lorsqu'on leur faisait certaines objections touchant la prétendue immobilité du dogme et des institutions. Mais ici les catholiques ne sont pas seuls en cause, les protestants firent eux-mêmes de l'arcane un copieux usage. On voudrait que cette arme défensive fût entièrement démodée, mais « quand un faux ou une erreur a pénétré dans l'École (entendez les cahiers de Sorbonnistes et les manuels de séminaire), il ne faudrait pas moins qu'un ange du ciel pour rétablir la vérité! » Aussi bien, attaquer la prétendue loi de l'arcane, n'est-ce point partir en guerre contre les moulins à vent : Hurter, Funk lui-même, Probst, etc., voient dans cette institution « une discipline *plane universalis* » et « donc une tradition apostolique ».

La vraie loi de l'arcane, celle qui était protégée par la discipline du serment, se retrouve dans les mystères de Déméter, d'Isis et de Mithra. Les écrivains païens qui attaquèrent le christianisme, le connaissaient au mieux, preuve que cette religion ne mettait aucune affectation à se cacher; s'ils en parlent comme d'un culte clandestin, jamais ils ne disent d'elle qu'elle est un mystère. Le christianisme se prêchait

(1) *Études d'Histoire et de Théologie positive.* — Paris, V. Lecoffre, 1902 (in-12, 311 p.).

ouvertement, ses livres sacrés étaient ouverts à tous ; Justin parle clairement de l'Eucharistie (d'aucuns répondent qu'il avait une dispense) ! Les apologistes protestent contre le prétendu mystère de leur religion ; avec Irénée et Tertullien, ils font de l'ésotérisme le propre des hérésies. Mais voici qu'avec la fin du second siècle apparaît le catéchuménat, et alors dans la liturgie et l'homilétique (pas dans l'enseignement écrit) une sorte d'entente tacite des didascales et des pasteurs réserve l'explication de certains sujets, le spectacle de certaines pompes aux seuls baptisés. Mais cette réserve n'est qu'une méthode pédagogique, un procédé prudent sur la rigueur duquel les expressions symboliques de certains Pères trop amoureux de classicisme ne doivent pas nous donner le change. Au ve siècle, Innocent Ier affectera bien une réserve mystérieuse sur les pratiques rituelles, mais cette manière de faire qui n'avait aucune base sérieuse dans l'antiquité chrétienne n'est plus qu'une anomalie, et avec le catéchuménat disparut aussi, sur la fin du ve siècle, l'arcane, « dernière preuve, s'il en fallait une encore, du lien congénital qui attachait l'arcane au catéchuménat ».

De la pénétrante étude sur les Origines de la Pénitence nous nous contenterons d'indiquer les principales conclusions.

« Le principe même du droit au pardon a été à un moment donné mis en question, si forte était alors la tendance au rigorisme ; puis il a été reconnu, à la réserve de trois fautes. Si cette réserve est tardive (fin du iie siècle) et si c'est une réserve, force nous est d'admettre que concurremment une pénitence a existé pour les fautes qui, sans être de celles que nous traiterions de vénielles, n'étaient point réservées. Ce sera donc une inexactitude historique que de considérer comme toute la pénitence canonique précisément le traitement des trois fautes (apostasie ou idolâtrie, fornication et homicide) qui ne pouvaient, à ce moment donné, bénéficier de cette pénitence. La pénitence, en effet, existait pour d'autres fautes que pour la trilogie de l'apostasie, de la fornication et de l'homicide. Elle existait avec recours à l'évêque pour obtenir la rémission du péché commis, *veniam ab episcopo :* la première attestation de ce recours est, nous l'avons vu, fournie par Tertullien... La réserve qui avait mis à part les trois fautes susdites pour en réserver à Dieu la rémission, fut levée d'abord pour l'adultère dès le pontificat de Calliste, ensuite pour l'apostasie sous le pontificat de Cornélius. L'Église revendiqua le pouvoir de remettre ce qu'elle avait elle-même réservé, et de le remettre comme elle remettait toutes les autres fautes qu'elle désignait sous le nom de *delicta leviora,* sans que nous soyons autorisés à y voir des fautes vénielles. »

Mais il n'y eut pas que les apostats, les fornicateurs et les homicides

à être exclus de la pénitence publique : les relaps et les clercs aussi n'y avaient aucun droit, et cela jusqu'au ve siècle au moins. Cette pénitence publique, qu'était-elle au juste ? Mgr Batiffol rejette avec raison l'opinion de ceux qui prétendent qu'il existait jadis à côté de la pénitence publique une pénitence sacramentelle dont tous les actes auraient été privés, mais il n'admet pas davantage que dans la pénitence publique qui était sacramentelle tous les actes aient été publics. « Il y a une consultation secrète, une satisfaction publique, une réconciliation publique ». Cette consultation secrète n'était que l'acte du pécheur exposant ses fautes à l'évêque ou au prêtre pénitencier et lui demandant l'imposition d'une pénitence proportionnée. Satisfaction implique confession, et dès que l'un de ces actes apparaît il faut supposer l'autre. Par ailleurs cette consultation, cette confession, était secrète ; imaginer une confession publique et explicite des fautes dans l'Église ancienne serait une inexactitude historique. On conçoit donc ainsi la procédure de la pénitence sacramentelle jusqu'au ve siècle. Le pécheur accusait sa faute à l'évêque, ou au prêtre pénitencier, on lui imposait une satisfaction proportionnée à ses manquements, et, la satisfaction, l'exomologèse accomplie, l'Évêque imposait publiquement les mains au pénitent et celui-ci recevait par le fait l'absolution sacramentelle. Nous avons parlé du prêtre pénitencier : ce personnage apparaît au IVe siècle à Rome et à Constantinople. L'évêque lui confie le pouvoir d'entendre la confession des fidèles, de leur imposer une pénitence proportionnée et de veiller au parfait accomplissement de l'exomologèse, mais il se réserve le droit de réconcilier le pénitent. Lorsque le prêtre pénitencier aura reçu de l'évêque l'autorisation de réintégrer les fidèles dans le sein de l'Église (au ve siècle sans doute), la pénitence deviendra bientôt complètement secrète et la pénitence publique sacramentelle ne sera plus qu'un souvenir.

Mais, dira-t-on, s'il n'y avait jadis qu'une pénitence sacramentelle, la pénitence publique, et si les relaps et les clercs en étaient exclus, quel moyen pour eux de rentrer en grâce avec Dieu? Et encore : comment les homicides, les apostats et les fornicateurs du temps de Calliste pouvaient-ils expier leur faute? — Cette rigueur nous étonne, mais « il faut se soumettre aux faits ». « En réalité, il suffit que l'Église prononce que vis-à-vis de certains pécheurs elle se refuse à user du pouvoir des clés et à les réconcilier elle-même, pour que ces pécheurs doivent chercher leur rémission dans une voie où tout dépendra de leur contrition et de leur satisfaction. Si la première issue n'est pas praticable, la seconde reste ouverte : l'Église délie, et, si elle

se refuse à délier, on a recours à Dieu. Or parcils recours ont été jadis bien plus ordinaires qu'ils ne le sont aujourd'hui. »

Mgr Batiffol a pris occasion de quelques critiques à lui adressées pour expliquer à nouveau et plus clairement ses idées sur la hiérarchie primitive. Mais gageons qu'il y aura encore des méprises à ce sujet. L'auteur transcrit cette phrase de M. Boudinhon : « Ce qui est parfait et complet précède régulièrement ce qui est incomplet et imparfait : l'épiscopat est antérieur à la prêtrise. Il ne faut pas se représenter l'épiscopat comme un développement historique de la prêtrise; au contraire, il faut voir dans la prêtrise une participation diminuée et restreinte à l'épiscopat, c'est-à-dire à l'unique sacerdoce primitif. C'est la prêtrise qui procède de l'épiscopat par voie de restriction », et Mgr B. ajoute : « Nous l'entendons de même. »

Or voici bien la question fondamentale que posent ici aux exégètes et aux historiens les théologiens toujours amoureux de distinctions : Les presbytres-épiscopes primitifs avaient-ils tous quant au pouvoir d'ordre la plénitude du sacerdoce, ou bien le sacerdoce plénier était-il réservé aux presbytres-épiscopes qui avaient déjà sur leurs homonymes la supériorité de juridiction? On sait que dans ses Dissertations ecclésiastiques le Père Pétau avait soutenu la première de ces deux alternatives : « *Presbyteros olim eosdem et episcopos hoc est primi ordinis sacerdotes esse factos, ac plures iis in ecclesiis positos, de quibus illis in Apostoli locis mentio fit. Quod neque diuturnum fuit, nec ubique fortasse institutum* » (*De eccl. hier.* l. II, c. 5 et 8); mais il s'est ensuite rangé à la seconde, au moins en ce sens qu'il regarde comme primitive la distinction entre le sacerdoce simple du prêtre et le sacerdoce plénier de l'Évêque.

Toute la question est donc de savoir si même dans l'ordre de temps, l'épiscopat est antérieur à la prêtrise, ou, pour parler plus justement, si, dès les temps apostoliques, il existait dans l'Église des prêtres au sens actuel du mot et des Évêques au sens actuel du mot. Qui donc fera ici la lumière?

Peut-être pourrait-on indiquer comme l'un des jalons de la voie suivre ce canon du Concile de Trente : « *Si quis dixerit presbyteros Ecclesiae, quos B. Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate,* » etc. Mais nous n'avons point une confiance illimitée en l'application à notre cas de cette décision conciliaire : l'opposition ici n'est pas entre les deux modes du sacerdoce, mais entre sacerdoce et non sacerdoce, et les partisans du sacerdoce plénier universel nous glisseront entre les mains.

Une autre expression de Mgr Batiffol pourrait donner lieu à une autre méprise. L'auteur écrit (page 261) : « Un mot de la *Didaché* (x, 7) leur attribue (aux prophètes) le pouvoir de célébrer l'Eucharistie. » Ce « célébrer » est bien ambigu : s'il signifie « remercier Dieu de l'Eucharistie, le louer de ce don », il n'y a aucune difficulté à opposer à Mgr Batiffol; mais il n'en est plus de même si « célébrer » a le sens de « consacrer » le pain et le vin, de « faire » l'Eucharistie. Voici le texte grec d'après Jacquier : Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν. Cet ordre est parfaitement clair si l'on se reporte au contexte. Il nous semble qu'aux ch. IX et X, la *Didaché* nous offre trois formules d'actions de grâce; celles du ch. IX devront être dites par les fidèles après la consécration du pain et du vin, celle du ch. X après la communion. Ces formules ne sont pas facultatives pour les simples fidèles, ils devront s'en servir pour remercier Dieu de l'étonnante conversion qu'il a opérée et des aliments divins dont il a nourri les siens, mais les prophètes pourront témoigner leur reconnaissance à Dieu dans les termes qu'il leur plaira d'employer. On les savait d'un génie trop primesautier pour imposer à leur pieuse gratitude des prières toutes faites. D'où il appert que d'après la *Didaché* les prophètes n'ont pas le pouvoir de « célébrer » l'Eucharistie au sens canonique du mot. Et aussi bien Mgr B. est bien près de penser comme nous, puisque, du rôle liturgique des prophètes, il a écrit (*loc. cit.*) : « Ce rôle demeure obscur ».

Le livre de Mgr Batiffol se termine par une dernière et très intéressante étude sur les Agapes. L'auteur fouille minutieusement toutes les pages du N. T., il relit tous les textes que l'on apporte d'ordinaire pour prouver l'existence de l'Agape dès les temps apostoliques (Act. II, 46; XX, 7 et 11; XVII, 35; Ire aux Cor. XI, 20-34; Jud. 12) et il conclut : « Il n'est pas question d'agapes dans le N. T. » Cette exécution méthodiquement menée fera tomber les bras à ceux qui croyaient à l'agape au moins autant qu'à l'arcane, et ils se demanderont à quels temps révolutionnaires le Ciel les a donc réservés. Et cependant s'il y a une conclusion évidente en cette matière, c'est bien celle de Mgr Batiffol.

Mais voyez l'effet de la persuasion et du traditionalisme. Dans son *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes* (Paris, 1865), le digne Abbé Martigny parlait ainsi de l'Agape : « Il paraît constant que dans les origines on célébrait les Agapes avant la communion, c'est ce que semblent indiquer deux passages des Actes des Apôtres (II, 46; XX, 11). » Or dans les deux passages allégués la « fraction du pain » qui, par hypothèse, désignerait ici l'Eucharistie, est placée immédiatement avant le repas, qui, toujours par hypothèse, représenterait l'Agape.

Le passage précité de la Ire ép. aux Cor. serait un des plus probants

en faveur de l'Agape. L'Apôtre y parle « d'un repas du Seigneur, d'une table à laquelle on s'assied (21-34), comme de choses parfaitement légitimes et qu'il n'a point l'intention de supprimer. Mais toutes ces expressions désignent-elles l'Agape »? *That is the question.* Mgr Batiffol prouve que non et il semble bien qu'il ait raison. Il ne faut pas se laisser tromper par des expressions du genre de celles-ci : le repas du Seigneur, la table, car l'un est la Cène eucharistique et l'autre est l'autel primitif, une vraie table autour de laquelle on se plaçait pour prendre part à ce repas mystique. Les Corinthiens ayant entendu dire que le Seigneur avait célébré l'Eucharistie après le repas pascal, pensèrent bien faire en imitant fidèlement l'ordre de cette Cène primitive, et avant de célébrer l'Eucharistie, ils imaginèrent de faire un repas ordinaire. Paul, résolu à supprimer cet usage qui était une occasion d'intempérance, leur rappela (23-27) quels rites essentiels comporte la Cène chrétienne et leur enjoignit de n'y rien ajouter. La Ire aux Cor. qui est la première à nous parler d'un semblant d'Agapes, est donc aussi la première à les condamner.

Des écrits du N. T. Mgr Batiffol passe à ceux des Pères apostoliques. La *Didachè* ne souffle pas un mot de l'Agape et l'on se demande comment l'abbé Jacquier a pu dans sa *Doctrine des douze Apôtres* (1891) écrire cette phrase : « les paroles *après que l'on aura été rassasié* ne peuvent s'appliquer à la communion seule, le verbe ἐμπλησθῆναι est employé dans le N. T. pour signifier : *être rassasié après un repas...* Donc ces mots visent tout à la fois l'Agape et la communion ». Comme si cette solution tranchait la difficulté imaginaire que l'on se propose!

La *Didachè* parle bien d'une table dressée pour les pauvres (XI, 5), mais ce repas n'est pas mis en corrélation avec l'Eucharistie. Ignace (*ad Smyr.* VIII, 1-2) dit : « Il n'est pas permis sans l'Évêque soit de baptiser, soit de faire l'agape. » Et donc, voici l'agape! Nullement. Ignace nous dit ailleurs (Rom. VII, 5) ce qu'il entend par « agape » : « Je veux en breuvage son sang (du Christ) qui est l'agape incorruptible. » Faire l'agape « signifie donc dans le langage tourmenté d'Ignace « célébrer l'Eucharistie ». Pline, dans sa lettre à Trajan, représente les chrétiens de Bithynie se réunissant « *stato die ante lucem* », puis à nouveau, « *ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium* ». Mais « si cette nourriture ordinaire et parfaitement innocente » (Renan) n'est pas l'Eucharistie, il faudra dire que ces apostats n'avouent pas que dans la réunion *ante lucem* ils faisaient quelque chose de plus que de chanter, ils communiaient au corps et au sang du Christ : or, ces apostats n'avaient plus de raison de rien cacher. « Et

donc ce n'est pas de l'agape qu'il s'agit ici, mais de l'Eucharistie. »

Dans Irénée, dans Justin, pas un mot de l'agape. L'épître à Diognète dit bien (v, 1-7) : « Ils ont une table commune, non l'alcôve », mais ceci « revient à dire : ils mangent avec tout le monde », ou plus justement encore : « si les chrétiens mangent ensemble, le communisme de leur vie de famille ne va cependant pas plus loin. » Minucius Félix (31) exclut formellement les Agapes, « *nec enim indulgemus epulis* ».

Mgr Batiffol pense que Tertullien ne dit rien des agapes. Et cependant comme l'agape répondrait bien à la description de la « *caena nostra* » de l'*Apolog.* (39) ! et Mgr Batiffol, qui a entrepris de réagir contre ce que de vieilles thèses avaient de trop absolu et de trop affirmatif, n'aurait-il pas ici poussé la négation à un point trop extrême? Lorsque l'Africain nous dit : « *Quantiscumque sumptibus constet* (*caena*), *lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto juvamus* », ne semble-t-il pas que cette « *caena* » soit autre chose qu'un repas eucharistique dont les frais sont naturellement modiques? et si les indigents sont secourus, il semble que ce soit par la « *caena* » elle-même et non par la collecte qui la suit; ces indigents d'ailleurs n'ont-ils qu'une faim mystique? — Tertullien nous dit encore : « *Editur quantum esurientes capiunt, bibitur quantum pudicis utile est.* » Mais mettait-on à la disposition des fidèles une telle quantité des mets eucharistiques qu'ils eussent pu en abuser (1)? Puisque aussi bien l'apologiste a réfuté, dans les ch. 7-9, les calomnies que l'on répandait touchant la Cène eucharistique, une seconde réfutation était inutile. Mgr Batiffol ajoute : « Toutefois Tertullien n'a pas dit un mot du contenu réel de la cène eucharistique, différant en cela absolument de saint Justin... Or nulle autre part dans l'*Apologétique* il ne serait parlé de l'eucharistie, s'il n'en était parlé dans le passage que nous avons cité. » Mais était-il nécessaire que Tertullien imitât si rigoureusement Justin qu'il dût parler de l'eucharistie aussi clairement que l'aurait fait l'apologiste de Naplouse! d'autant plus que l'on reconnaît la réserve de Tertullien? — Si l'on trouve d'ailleurs que le grand Africain ne s'est pas suffisamment expliqué sur l'eucharistie dans les ch. 7-9, sera-t-on bien plus renseigné par le passage précité?

Mgr Batiffol dit encore : « Cette *cænula* dont parle Tertullien, nous avons une seconde raison de l'identifier avec l'Eucharistie, c'est que c'est elle que les païens traitent d'infamie criminelle. Donc cette *cænula*

(1) On ne peut guère en effet supposer un abus comme celui qui se produisit en Syrie parmi les moines du diocèse de Perrha qui ne prenaient d'autre aliment que l'Eucharistie, « apaisant leur faim et leur soif avec le propre corps de Notre-Seigneur deux et trois fois dans le même jour » (Œuvres de Rabboula en syriaque, éd. d'Overbeck).

est la même où les païens voyaient un infanticide, et le reste. Ce ne peut donc être que la cène eucharistique. » — Ne pourrait-on pas éviter cette conclusion en faisant remarquer le pluriel *caenulas?* Aux ch. 17-19, Tertullien réfuterait les accusations touchant le repas eucharistique et dans le passage en question il innocenterait... l'agape! — De ce raisonnement la base est peut-être précaire en apparence, mais non pas tout à fait sans valeur. Justin à coup sûr fait suivre le repas eucharistique d'une collecte en faveur des pauvres, mais chez lui la distinction est parfaite de la cène et de l'offrande, tandis qu'ici c'est avec la *caena nostra* que les pauvres sont secourus. Supposer que *caena* désigne le repas et la collecte pour mettre d'accord Tertullien et Justin, n'est-ce pas un procédé trop énergique? — Il resterait alors que Tertullien serait le premier à parler de l'agape!

Nous voyons bien tous les inconvénients de cet *unicum,* mais le rôle de l'historien n'est-il pas tout fait d'abnégation et de patience? et n'est-ce pas à lui surtout que va bien l'épithète de *cunctator?* Tertullien ici n'engage que l'Afrique de son époque et si la thèse perd un peu de sa rigueur, n'est-ce pas au profit de l'exactitude historique?

Mais c'en est assez sur Tertullien. Clément d'Alexandrie proteste contre l'essai tenté de son temps d'étendre le nom d'agapè à d'honnêtes banquets de chrétiens. Puis en latin agape devient synonyme d'aumône et cette acception est reçue à la fin du IVe siècle. En Orient, agape « en vient à désigner une distribution faite aux pauvres, puis plus particulièrement un repas donné par quelque laïque riche aux vieilles femmes secourues par l'Église, repas sur lequel une part est prélevée pour le clergé. Encore cet usage, qui se manifeste vers le IIIe siècle, disparaît-il au Ve siècle. Quant aux distributions de vivres faites chez les Latins sur les tombes des défunts, ce sont des *quasi parentalia* d'origine païenne Et les réjouissances parfois désordonnées auxquelles donnent lieu les anniversaires de martyrs, aussi bien chez les Grecs que chez les Latins, sont des réjouissances de l'ordre le plus bourgeois ».

Nous voici arrivé au terme de ce long compte rendu; qu'il nous soit permis, en l'achevant, de regretter que Mgr Batiffol n'ait pas fait pour l'agape ce qu'il a si bien fait pour l'arcane : une enquête historique sur les causes qui ont motivé la créance en cette institution prétendue universelle et rituelle, sur les créateurs et les propagateurs de ce mythe religieux. Il serait intéressant de constater comment une telle légende a pu se greffer sur certains faits historiques, prendre un corps dans l'histoire et finalement s'imposer aux esprits les moins prévenus comme une réalité incontestable.

Ce livre de Mgr Batiffol sera lu avec intérêt, non seulement parce

qu'il est l'œuvre d'un historien que l'on sait des meilleurs et des plus objectifs parmi nous, mais aussi parce qu'il est écrit avec cette correction et cette maîtrise littéraire que peuvent seules donner les *humaniores litteræ* dont on ne peut dire qu'elles sont toujours les compagnes assidues de la science et de la critique. Et, si l'on veut, cet atticisme n'est qu'un mérite secondaire, mais du moins ne pourra-t-on plus le dédaigner si l'on réfléchit qu'il est capable d'intéresser à des questions très graves et très austères ceux-là mêmes qui n'en font point l'occupation de toute leur vie.

Jérusalem. FR. P. MAGNIEN.

III

NOTES D'ÉPIGRAPHIE PALMYRÉNIENNE

Les inscriptions palmyréniennes qui suivent, continuent la série de petits documents épigraphiques dont j'avais commencé la publication dans la revue arabe *Al-Machriq* 1900 (1). Des retards imprévus m'ayant empêché de présenter ces documents à nos lecteurs orientaux, il se peut que plusieurs d'entre eux aient été, à mon insu, déjà publiés dans les revues d'Europe.

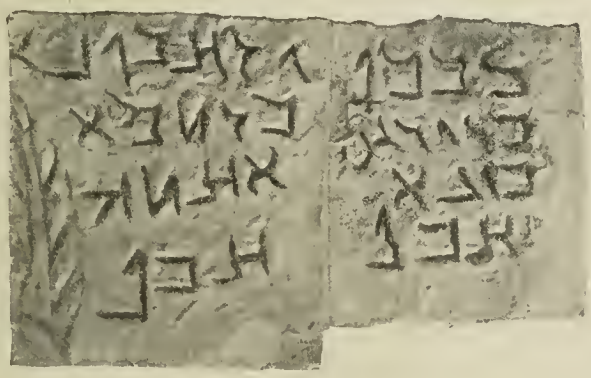
1. — Chez M. Elias Mas'ad, à Ḥoms. Photographie (2). Estampage du R. P. Lammens. — Bustes géminés. A droite, un homme de face, barbu, nu-tête, drapé dans une toge (3). A gauche, un jeune homme de face, imberbe, nu-tête, également drapé dans une toge; de la main gauche il tient une palme. Travail grossier; l'oreille gauche du jeune homme, démesurément grande, ne doit cependant pas être une simple ma-

(1) Cf. Lidzbarski, *Ephemeris f. semit. Epigraphik*, I, 2, p. 205; *Répertoire d'épigraph. sémit.* publié par la commission du *CIS.*, I, p. 35. — Dans la suite de ces notes, *Ephem.* désignera la première de ces publications, *RES.* la seconde.

(2) Les photographies des bustes de Ḥoms ont été tirées par un artiste maladroit, barbier et dentiste de profession! On voudra bien ne pas être trop exigeant à leur endroit et les accepter comme simple moyen de contrôle, soit pour les descriptions, soit pour les lectures.

(3) Ce terme appliqué au costume des Palmyréniens, n'a qu'une valeur conventionnelle. D'autres préféreraient, et peut-être avec raison, le mot d'*himation*. Cf. à ce sujet les judicieuses remarques de M. Treu *apud Palmyrenisches* de J. Mordtmann, 1899, p. 13.

ladresse, mais plutôt la reproduction plus ou moins fidèle d'un défaut physique. — Écriture cursive anguleuse, très négligée.



B)	ירחבונא	*Iarḥibônnê,*	A)	בבו.	?
	בר תבוא	*fils de Tammû,*		בר ירח	*fils de Iarḥi-*
	אחתא	*sa sœur,*		בונא	*bônnê,*
	חבל	*hélas!*		חבל	*hélas!*

A) lig. 1. — La première lettre est difficile à déterminer, vu la série de caractères de forme sensiblement pareille dont elle fait partie. Nous n'avons d'ailleurs qu'un choix limité : ב, כ ou tout au plus ק. Les deux lettres suivantes peuvent être des ב ou des כ ; la dernière est sûrement un ו malgré le petit trait, évidemment accidentel, qui coupe horizontalement l'extrémité inférieure de sa haste. De toutes les combinaisons possibles résultant du mélange de ces lettres, on peut signaler comme les moins invraisemblables : 1° בכבי (cf. الكَلْبِيّ, surnom d'une tribu arabe : Wüstenfeld, *Register* s. v.); 2° כבבו *scriptio defectiva* possible, mais sans répondant connu de כוכבו, كوكب; 3° כבבי, dont on

pourrait rapprocher le nom propre palmyrénien כבא (1) et כבא, n. pr. phénicien *masculin* (2). La forme כבבו serait alors à כבא comme הגי, n. pr. palmyrénien et autres formes courtes du même thème (3) sont à הגגו et à הגוגא, n. propres également palmyréniens. Cette lecture est assez probable, et c'est celle qui est adoptée, à titre hypothétique, dans la suite de ce commentaire. Enfin 4° קבבו, qui serait une forme nabatéenne du nom de Κομβάβος, personnage jouant un grand rôle dans les légendes de basse époque du temple d'Hiérapolis (4). Il est vrai que la première lettre de l'épigraphe ne se rapproche guère de la forme classique du ק palmyrénien; cependant elle peut être utilement comparée au ק d'une inscription publiée par M. J. Mordtmann (5), où elle forme l'initiale du nom propre קליבא, qu'on a justement assimilé à Κλεοπᾶς-*Cleophas*.

Lig. 2-3. — La première lecture qui se présente à l'esprit est ירחבולא, n. pr. masc. fréquent. Cependant l'avant-dernière lettre du mot est manifestement un ב, comme il appert de sa comparaison avec les ל des deux חבל.

Le théophore *Iarḥibônnê* est donc le pendant exact de בונא = βωννέης, bien connu (6) : le dieu בול y est remplacé par ירחבול *Iarḥibôl*, divinité de Palmyre également bien connue, dont le nom a été quelquefois relevé à l'état isolé, alors que בול n'apparaît jusqu'ici qu'en composition, dans les théophores (7).

B) lig. 2. — תבא *Tammâ* est déjà connu par quelques inscriptions

(1) Mordtmann (Senior), *Neue Beiträge z. Kunde Palmyr.*, n° 91; lecture mise en doute par M. Lidzbarski dans son *Handbuch der nordsemit. Epigraph.* s. v. — Sigles de ce dernier ouvrage : *NE*.

(2) *CIS.*, I, n°s 66 et 85.

(3) *NE.*, p. 270, col. *a*, A *b*, et cf., comme le fait justement remarquer M. H. Derembourg (*RES*, I, n° 155), le nom du prophète חַגַּי Ἀγγαῖος, ainsi que le n. pr. biblique plus ancien חַגִּי (*Gen.* XLVI, 16; *Num.* XXVI, 15).

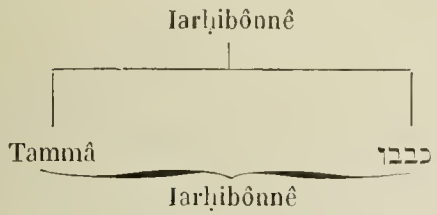
(4) Pseudo-Lucien, *De dea Syria*. KABBEOΣ de Waddington 2466, pourrait également se rattacher au thème קבב, et il faudrait probablement corriger le douteux KOΓABA... du même recueil, 2199, en KOBABA [Σ] (= Κομβάβας).

(5) *Palmyrenisches*, p. 12. Cf. *Ephem.*, I, p. 79.

(6) *NE.* s. v. L'explication de בונא par בול + נאא contracté en נא est plausible (cf. Sachau, *ZDMG.* 1881, p. 735), et c'est avec raison que M. l'abbé Chabot la fait servir à l'analyse du n. pr. בני (= בל + נא). Cf. *Journal Asiat.* 1900, II, p. 250, note 1, et Waddington 2568 *f* : βέννος.

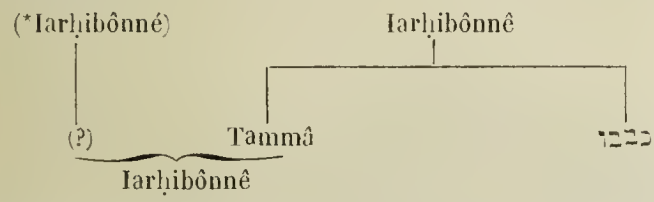
(7) Cf. Mordtmann, *op. cit.*, p. 40, n° 4; 44, n° 11. La vraie nature de *Iarḥibôl* vient d'être déterminée par les représentations d'une tessère palmyrénienne à épigraphes, où ce dieu fait partie d'une triade qu'on ne connaissait jusqu'ici que par un bas-relief de Ḥomṣ (*Revue Archéol.* 1902, 2e cahier). Ce précieux document, unique en son genre, sera présenté un jour aux lecteurs de la *RB.*, si son heureux possesseur veut bien m'autoriser à le publier et à le commenter.

palmyréniennes, comme n. pr. *féminin* (1). Le personnage de gauche se rattache donc à sa mère, fait rare dans l'épigraphie sémitique (2), et d'une façon spéciale à Palmyre (3). Il est peut-être justifié ici par une observation que confirme, dans une certaine mesure, la grande ressemblance des deux types sculptés. En effet, si l'on rapporte le suffixe pronominal de אחתה au personnage barbu, et que l'on adopte la généalogie suivante :



Tammâ étant à la fois sœur et femme de כבבו, la suppression du nom paternel allait de soi. Il n'y a là rien d'impossible ; la chose semble même singulièrement confirmée par ce fait *usuel* à Palmyre que le petit-fils porte le nom du grand-père *paternel :* je n'insiste pas.

Si *Tammâ,* selon toute probabilité, a eu un autre mari que son propre frère :



on s'expliquerait l'omission du nom, à nous inconnu, de ce personnage, probablement mort avant son jeune fils (4), en supposant que

(1) Cf. *NE.* s. v. et p. 503 ; Clermont-Ganneau, *Recueil...*, III, p. 183 ; *Ephem.*, I, p. 85 ; Müller, *Palmyren. Inschrift.*, 1898, n° 34. M. Chabot, *op. c.*, p. 265 a mis en doute la lecture תבא de M. Müller, qu'il propose de remplacer par תיבא, mais ce doute n'a pas été reproduit jusqu'ici par le *RES.*, et avec raison, comme on le verra dans un prochain article. Grâce à l'obligeance de M. F. Bernard, aujourd'hui en possession de l'original du monument, je pourrai en reproduire à nouveau l'épigraphe, réellement instructive au point de vue calligraphique.

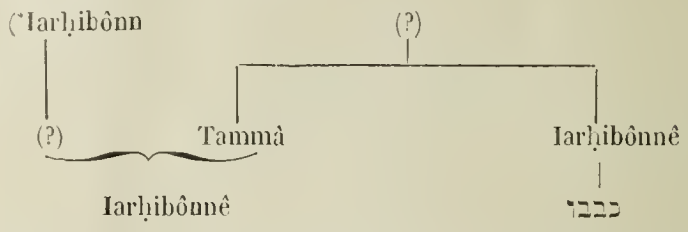
(2) Cf. *NE.*, p. 136, 499.

(3) Cf. le même fait au n° 44 de Müller, *op. c.* Il est curieux de rencontrer ici le fils d'une femme nommée תביא, sans autre indication généalogique. Si ce ביקיבו était vraiment le frère de notre ירחבונא, l'on comprendrait que *Tammâ* ait été portée à exhaler ses regrets maternels réitérés dans l'épithète בישת גדא que lui donne l'inscription. — Sur un cas de généalogie, encore plus curieux, se poursuivant par les noms maternels, cf. Chabot, *op. c.*, p. 270.

(4) Cette circonstance, fort vraisemblable puisqu'elle pourrait à elle seule expliquer l'omission du nom du père de *Iarḥibônné* jeune, prêterait un nouveau degré de probabilité à la fraternité de ce dernier et du fils de la malheureuse *Tammâ*, dont nous avons précédemment parlé.

les bustes funéraires avaient été faits aux frais de la famille de כבבו .

La même supposition serait valable, au cas où le tableau généalogique devrait être le suivant :

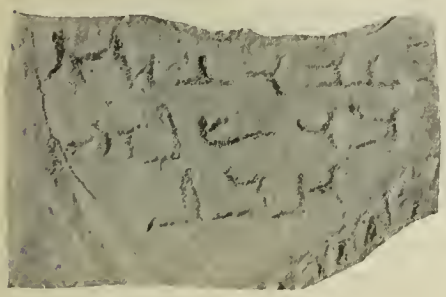


Le jeune homme serait alors, non plus le neveu, mais le cousin de כבבו. C'est encore une solution plausible, malgré la différence des âges. La ressemblance des traits des deux figures ne s'y opposerait pas davantage ; de plus, le suffixe de אחתה pourrait bien se rapporter plutôt à *Iarḥibônnê,* père de כבבו, qu'à ce dernier, trop éloigné, *grammaticalement parlant.*

2. — Chez M. Salîm Effendi Khoury, à Ḥomṣ. Photographie. Trois estampages dont l'un du R. P. Lammens, les deux autres du R. P. Dupoux. — Buste d'homme barbu, nu-tête, drapé dans une toge, se détachant, suivant une ornementation très commune

sur les monuments funéraires de Palmyre, sur un fond de draperie fixé à chacune de ses deux extrémités supérieures par une fibule en rosace ou à cercles concentriques,

qui retient une palme formant encadrement. Dans le champ de cet encadrement, un petit texte de trois lignes verticales : disposition commandée par les conditions du champ et la longueur des lignes. A signaler encore la bague passée au petit doigt de la main droite, laquelle tient une palme. Travail assez grossier. Lecture facile et certaine, malgré la forme négligée des lettres : on remarquera en particulier, à la première ligne, la jonction du ע et du ב.



עבד עתא	*'Abd'athê*
בר שלבין	*fils de Šalman,*
חבל	*hélas!*

'Abd'athê est *peut-être* nouveau dans l'onomastique de Palmyre (1), mais n'offre absolument rien d'inattendu, vu la multiplicité et la fréquence de théophores formés par le nom divin עתה et ses variantes *purement orthographiques* עתא et עתי, lesquelles répondent toutes à la prononciation ܥܬܐ *'Athê* (2). C'est pourquoi il a été transcrit avec la finale *ê* plutôt qu'avec *â*. Il serait trop long de développer ici les nombreuses raisons qui conduisent à assimiler entre elles ces diverses formes, et, par suite, à voir dans la divinité qu'elles représentent une seule et même personnalité *féminine* (3).

שלבין n. pr. masc. très connu, relevé aussi dans des textes grecs.

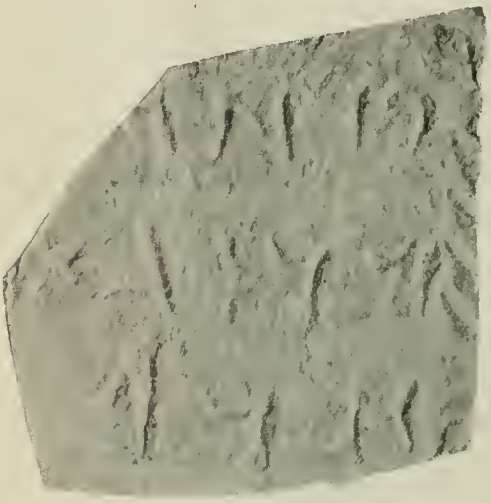
3. — Chez M. Ḥammaouî, à Ḥomṣ. Photographie et trois estampages des mêmes. — Bustes géminés. A droite, une femme en relief sur un fond pareil à celui qui a été décrit sous le n° 2. Elle est de face, voilée, parée de boucles d'oreilles, dont la photographie, mal venue, ne permet pas de distinguer la forme exacte; autour du cou elle porte un collier composé d'unités arrondies, et au bras droit un bracelet. A gauche, un homme imberbe ou plutôt rasé, nu-tête, d'un âge avancé, si l'on en juge

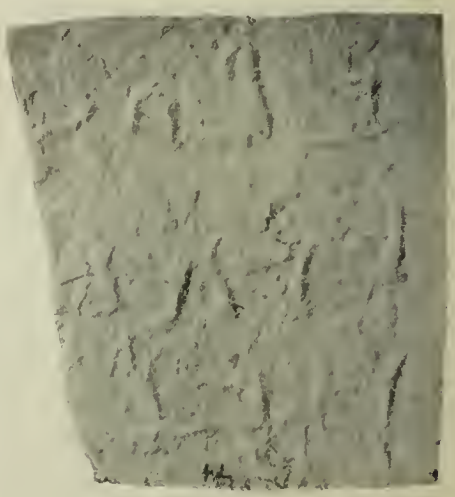
(1) Cf. *NE.* s. v.; *Ephem.*, I, p. 80; *Palmyrenisches*, p. 29, n° 4. Inutile de rappeler que, travaillant en Orient, nos ressources bibliographiques sont généralement très bornées.

(2) Cf. Nöldeke, *ZDMG*, 1870, p. 91-2; 1888, p. 473.

(3) Voir, en attendant, *NE.* sous עתא. — Sur une opinion sensiblement différente, quoique dubitative, cf. Clermont-Ganneau, *Rec.*, III, 169,171. *Contrà* encore *Ephem.* I, p. 84. Le R. P. Lagrange, *RB.* 1901, p. 557, voit dans עתה (= עתא = עתי) un *dieu* qu'il identifie, à la suite de MM. Ed. Meyer et Hommel, avec Attis le phrygien.

par les plis du bas des joues et du menton, drapé dans une toge. Dans le champ, à gauche de la palme de gauche, inscription A ; à droite, inscription B.





A)	ירחי בר עגא הבל	*Iarḥai,* *fils de ʿAggâ,* *hélas!*	B)	בליא ברתה הבל	*Balyâ,* *sa fille,* *hélas!*

A) Les deux noms propres sont connus (1).

B) lig. 1. — La lecture בליא est certaine : la forme *Ballia* (ou *Balia*), nom d'une servante de Pilate dans un récit apocryphe de la Passion, *pourrait* donc n'être pas à corriger en BAAIA = בעיא, comme

(1) *Iarḥai,* hypocoristique ירחבולא, répond à Ἡλιόδωρος dans une inscription palmyrénienne trouvée à Rome (cf. J. Mordtmann, *op. c.*, p. 45). J'aurai l'occasion de revenir sur cette intéressante équation.

l'avait ingénieusement conjecturé M. Clermont-Ganneau et adopté, à sa suite, M. l'abbé Chabot (1).

Quoi qu'il en soit, בליא est une forme matériellement hors de conteste. A quoi la rattacher et comment la transcrire? La solution la plus tentante serait d'y voir un hypocoristique de théophore formé par בל, ou d'une façon plus précise un pendant de ΑΘΘΑΙΑ (2), que l'on a transcrit עתי, alors que la finale grecque de ce n. pr. féminin pouvait appartenir à la forme originale même, עתיא. Cependant la vocalisation de la première syllabe dans *Ballia* ou *Balia* rend cette solution un peu hasardée : il eût fallu avoir *Bellia* ou *Bêlia*. S'il était nécessaire de l'adopter sans réserve, la correction de *Ballia* en ΒΑΛΛΙΑ (ܒܠܝܐ) s'imposerait absolument pour le récit apocryphe invoqué.

Il convient donc de maintenir la vocalisation en *a* de la première syllabe et de rattacher בליא au thème sémitique בלה, בלא, بَلِيَ, qui, aux participes de la forme *qal*, offre en araméen : ܒܠܝ *inveterascens* et ܒܠܝ *vetus* (cf. le surnom latin *Vetula* et peut-être le biblique בִּלְהָה, nom de la mère de Dan et de Nephtali, *Gen.* xxx, 3; etc.). La transcription exacte du nom serait *Bâlyâ* ou préférablement *Balyâ*, offrant toutes les garanties désirables de probabilité. Nous possédons d'ailleurs deux points d'appui qui achèvent de justifier nos conjectures : c'est d'abord le nom de ܒܠܝ *Balai*, célèbre poète syrien de la fin du IVe siècle, disciple de saint Ephrem et inventeur du mètre de cinq syllabes (3); ensuite بَلِيّ, nom d'une tribu arabe (4). Ce double

(1) Cf. *Rec.*, III, p. 165-6; Chabot, *JA.* 1898, II, 77-78. L'explication que le texte latin donne de Ballia, *quærens*, justifiait évidemment de tous points la correction proposée par ces deux savants; mais la coexistence des deux formes בעיא et בליא pourrait aujourd'hui rendre suffisamment compte de la confusion entre *Ballia* et *quærens*. En effet, supposons d'abord un original syriaque et un traducteur occidental peu familiarisé avec l'onomastique araméenne. Ce dernier aurait demandé à un Syrien la signification de ܒܥܝ; celui-ci, y voyant plutôt ܒܠܝ, aurait répondu : *quærens*, sans peut-être même se soucier qu'il avait affaire à un nom propre. Sur ce, le traducteur aurait écrit *Ballia* ou *Balia* comme il lisait ce nom dans le manuscrit syriaque, tout en reproduisant l'interprétation de son garant. Supposons, en second lieu, un original grec et un traducteur ignorant le syriaque : le même Syrien, interrogé sur ΒΑΛΛΙΑ ou ΒΑΛΙΑ, aurait lu et expliqué comme précédemment; mais le traducteur, qui ne pouvait guère lire que ΒΑΛΛΙΑ ou ΒΑΛΙΑ, aurait enregistré l'interprétation donnée, tout en conservant sa propre lecture. Des deux hypothèses, la seconde est de beaucoup la plus vraisemblable.

(2) Ce nom de femme a été relevé par M. Chabot sur une épitaphe des environs de Birédjik (*JA.* 1900, II, p. 282). M. Lidzbarski (*Ephem.*, I, p. 213, 214) et avant lui M. Fränkel (*JA.* 1901, I, p. 991) l'ont rapproché, les premiers, de עתי, n. pr. fém. palmyrénien.

(3) Cf. Duval, *Littérat. syriaque*, p. 337. A rapprocher peut-être de *Balai* le n. pr. Βάλας (Waddingt. 2260).

(4) Ib. Doreid, p. 322; Wüstenfeld, *Register*, p. 160; etc.

rapprochement écarte définitivement la transcription *Bellia* et démontre une dernière fois que la confusion entre [illegible] (si ce n. pr. a jamais existé) et [illegible] ou [illegible] a réellement pu avoir lieu, comme nous l'avons soutenu. בליא n. pr. araméen féminin, avec le sens très probable de « vieille » ou de « vieillie », doit donc, ce semble, prendre désormais place dans nos vocabulaires épigraphiques.

Lig. 2. — Il faut évidemment lire ברתה, *sa fille,* malgré les apparences insolites du premier caractère. Le champ de cette lettre a subi une cassure diagonale aboutissant à l'extrémité du jambage supérieur recourbé ; ce dernier a été entamé, mais reste encore visible sur l'estampage. On pouvait d'ailleurs, a priori, supposer que *Balyâ* était la fille du vieillard qui lui tient compagnie.

Ce double portrait me suggère une modeste recommandation à l'adresse des archéologues que leurs études ou leurs fonctions mettent à même de comparer entre eux un grand nombre de bustes géminés de même nature. Sur plusieurs de ces monuments funéraires, comme sur le nôtre (cf. en dernier lieu le buste des RR. PP. Blanes à Jérusalem, *RB.* 1902, p. 94), on remarque que le fond de draperie à palmes n'est attribué qu'à un seul des deux personnages. Si l'on ne peut pas toujours en déduire, comme dans notre cas, que la personne en question était la plus élevée en dignité, grade, âge, etc., ne pourrait-on pas, au moins dans quelques cas particuliers, faire servir cette donnée artistique à indiquer laquelle des deux personnes était morte la première? Il est vrai que, très souvent, cela n'aurait pour l'archéologie qu'un intérêt médiocre, pour ne pas dire tout à fait nul; mais cette détermination pourrait aussi parfois lever bien des doutes et aider à la solution de difficultés d'ordre divers. Il est vrai encore que pareille conclusion entraînerait un corollaire étrange ou, tout au moins, contraire à l'esthétique : en effet, il faudrait, semble-t-il, supposer que le sujet mort en dernier lieu n'avait pas été encore sculpté sur la pierre portant déjà l'image de son compagnon. D'autre part, je ne sache pas que pareille singularité plastique se soit jamais rencontrée, et rien ne fait prévoir qu'on ait des chances de la relever. Mais le prétendu corollaire ne va pas de soi. Parmi les combinaisons qui le détruisent, il en est une plus que vraisemblable : ne pourrait-on pas admettre que la personne ayant fait les frais du monument funéraire, se faisait, suivant en cela une coutume générale dans l'antiquité, représenter *de son vivant* à côté de la personne aimée qu'elle venait de perdre? Sa propre épitaphe pouvait elle-même être également gravée de son vivant. Il est encore vrai que, dans bien des cas, comme par exemple dans la pierre funéraire reproduite par la *Revue biblique, l. c.,* les

deux bustes semblent avoir été sculptés après la mort des deux Palmyréniens dont ils consacraient le souvenir; mais ici, comme ailleurs, les épigraphes ont pu être ajoutées après coup.

Au reste, l'examen de nombreux spécimens de ce type et d'autres conduirait naturellement à les répartir en plusieurs classes ou groupes, susceptibles, à leur tour, de subdivisions plus détaillées. En particulier, il conviendrait d'établir un relevé général de tous les bustes *anépigraphes* de bonne facture, simples ou géminés, et, autant que possible, de noter pour chacun les conditions de la trouvaille. Comme tous ces monuments sont des *portraits* ou prétendent l'être, il paraît hautement vraisemblable qu'un grand nombre d'entre eux ont dû être travaillés du vivant même des personnes. La pluplart ont quelque chose de si vivant et trahissent si peu un art de commande, que l'on s'expliquerait difficilement leur confection après la mort du sujet. Du moins est-il permis de supposer que maintes familles de Palmyre tenaient à honneur d'appeler l'artiste et de faire sculpter à l'avance les différents membres qui la composaient, pour laisser successivement aux survivants un souvenir aussi fidèle que possible. Cela expliquerait à souhait pourquoi un grand nombre de ces représentations ne portent aucune inscription, bien que la place pour l'y tracer ne leur ait pas manqué (1). Il serait, par ailleurs, bien téméraire de croire que ces bustes étaient tous fabriqués à l'avance et attendaient des acquéreurs : la laideur de certains types ne laisse aucune ombre de vraisemblance à pareille opinion. Mieux vaudrait supposer, et le cas a dû se présenter journellement, que lorsqu'un artiste avait échoué dans le portrait qu'il venait d'exécuter, son buste lui était retourné et lui restait en magasin. Une bonne partie des sculptures palmyréniennes anépigraphes que l'on recueille aujourd'hui tiendraient probablement leur origine de ce fait moralement certain, et applicable, avant tout, aux bustes féminins.

On recueillerait ainsi plus d'un trait de mœurs digne de fixer l'at-

(1) C'est même si vrai que les faussaires de nos jours s'exercent à remplir eux-mêmes le pieux office resté inachevé. J'ai eu, il y a quelques mois, l'occasion de m'en assurer à nouveau dans une salle de l'*Hôtel d'Orient* de Beyrouth, où l'on conserve quelques antiquités palmyréniennes. — A côté de ce buste à épigraphe *moderne,* il en est un autre, de femme, dont l'inscription est réduite au seul mot ברת, et un troisième, dont le texte a été déjà recueilli (*JA.* 1900, II, p. 250). La copie que j'en ai prise, sans me douter de ce dernier fait, diffère un peu de celle de M. l'abbé Chabot. Lig. 1, j'ai lu ברעתה, mais j'ai pu me tromper; par contre, à la lig. 3, le א n'a certainement pas la forme que lui donne le fac-similé de la planche (p. 228, n° 30), mais bien à peu près la suivante, N, qui le ferait confondre très facilement avec un ח ou un ת, sans l'existence du ת, de forme régulière, du premier nom propre. Il n'était pas tout à fait inutile de signaler cette particularité paléographique, ou, si l'on veut, cette déformation graphique.

tention et même de jeter un jour indirect sur la vie et le caractère des autres races sémitiques. La coquetterie indéniable de ces Palmyréniennes de tout âge et de toutes conditions, viendrait contraster avec la mâle sincérité de leurs maris, de leurs frères, et, pour tous, éclaterait une singulière familiarité avec la pensée de la mort. Du fils chéri qui, à la tête d'une caravane, s'enfonçait dans les steppes de la Syrie ou le lointain désert de l'Arabie, une mère angoissée, mais prévoyante, était jalouse de garder la mémoire fidèle; et si Malakbel ou Aglibôl, Atargatis ou Allât avaient été sourds à ses prières, il lui restait encore la suprême consolation d'ajouter à l'image muette le nom de celui qui n'était pas revenu !

En traçant cette ébauche bien imparfaite de ce que pourrait fournir au folk-lore palmyrénien l'étude attentive des monuments funéraires aujourd'hui si communs dans tous les musées et les collections privées, nous n'entendons pas soutenir que jamais un portrait n'ait pu être exécuté après le décès du sujet reproduit; nous avons même fait suffisamment ressortir la possibilité et la fréquence du contraire. Ce serait aller contre des faits positifs, dont le plus saillant est l'existence d'épitaphes portant l'année, le mois et le jour de la mort (1). Mais ces faits mêmes, examinés de plus près, amèneraient, à leur tour, de nouvelles conclusions : par exemple, celle de la grande extension à Palmyre des arts du dessin et de la peinture, ou encore de l'usage de conserver les morts au grand jour, un temps relativement considérable avant leur enfouissement ou leur embaumement, etc., etc. L'on voit, par là, quel intérêt offrirait la classification, même provisoire, de tous ces monuments qui n'ont pas encore livré à l'archéologue leurs menus enseignements.

Pour en revenir au sujet particulier qui a provoqué cette digression, il semble du moins établi que le seul motif esthétique est incapable de rendre compte de l'*unique* draperie dans les bustes géminés. Par suite, la détermination de sa valeur exacte ne manquerait d'un certain intérêt archéologique. La palme, qui revient si fréquemment, soit comme garniture de la draperie, soit comme attribut ou symbole, mériterait aussi une attention spéciale : j'en appelle seulement aux efforts tentés pour concilier la double dénomination de *Palmyra* et de *Tadmor*.

(*A suivre.*) S. Ronzevalle, S. J.

Beyrouth, février 1902.

(1) J'en publierai une nouvelle dans la suite de ces notes.

IV

LES TRIBUS ARABES A L'EST DU JOURDAIN

(*Suite*)

X. اليزايدة AL-IZAIDEH

اليزايدة (1) Al-Izaïdeh بشارى الطرمان Besâra aṭ-Ṭourmân 70

Deux divisions :

الشروقيين Aš-Šerouqiïn بشارى الطرمان Besâra aṭ-Ṭourmân

القرينيين Al-Qreiniïn محمد الخواطرة Moḥammed el-Khaouâṭreh

XI. المراشدة AL-MARAŠDEH

المراشدة Al-Marašdeh سعد رقاد Sa'ad Raqâd 16.

Quelques subdivisions :

البطنان Al-Bouṭnân

السيوف As-Sioûf

الدهام Ad-Dahâm, *Serviteurs* (عبيد) des Sioûf

الغليلات Al-Gheleïlât

العبيد Al-'Abîd

الشخاترة Aš-Šakhâtreh عيد 'Aïd 5

Près Mâdabā, à *Kfeïr;* mais une vingtaine de maisons se trouvent près d''Ammân, de sorte qu'ils sont plus connus sous le nom d'Arabes d''Ammân.

XII. الشوابكة AŠ-ŠAOUABKEH

الشوابكة Aš-Šaouâbkeh دهيبس Daheïbes 100. A l'ouest de Ḥesbân

Quelques subdivisions :

الطايبة Al-Meṭâïbeh

الرايحة Al-Mrâïḥeh

Les Šaouâbkeh, comme leur nom l'indique, sont venus de Šôbak, il y a soixante-dix

(1) Alliés aux Ghenémât et établis à *Djedeideh* جديدة.

الضواة	Aḍ-Ḍaouâh	ans; ils ne sont donc pas une ancienne		
الحرايد	Al-Ḥarâïd	tribu du Belqâ : cf. *Survey*, l. c.		
العوازم	Al-ʿAouâzim (1)	علي ابو وندي	ʿAly abou Wandy	70
النجادة	An-Nidjâdeh	Suivent le cheikh ʿAly.		
الحميمات	Al-Ḥmeïmât			
الشواكرة	Aš-Šaouâkreh (2)	عليان	ʿAleyân	20
العبيد	Al-ʿAbîd (3)	بشير	Bešîr	25

XIII. العجارمة LES ʿADJARMEH

العجارمة Al-ʿAdjârmeh (4). Pas de cheikh sur toute la tribu; chaque clan a le sien. 300 tentes à peu près.

Les *farîq* (subdivisions) sont au nombre de 6 :

الطيريين	Al-Mouṭeïriïn	عقيل	ʿAqîl	70.	A *Ṣouânieh* et à *Mešaqqar*.
الاسفة	Al-Issifeh	صايل	Ṣâïel	40.	A *El-ʿAl*.
الصواعير	As-Saouâʿîr (5)	فنش	Fanaš	30.	A *Sâmek* سامك.
العفيشات	Al-ʿIfeïšât (6)	عبد العزيز	ʿAbd el-ʿAzîz	25-30.	A *Nâʿour*.
الحرافيش	Al-Ḥarâfîš	احرس	Ihris	30.	A la plaine de *Maḥaleh* محلة.
الشريقيين	Aš-Šereïqiïn	راشد الحسن	Râšid el-Ḥasan	20.	A Ḥesbân.

N. B. — Les Manâʿaseh (المناعسة) appartiennent aux Ḥarâfîš.

Les Ḥalâhaleh appartiennent aux Issifeh.

Ces détails m'ont été fournis par Ibrahim Aṭoual et un chrétien d'ʿAmmân. La somme des tentes des différentes tribus n'atteint pas le chiffre approximatif de l'ensemble.

Ajoutons encore les *Sahouân*, 60 maisons. — Le cheikh Mouṣṭafa est mort; c'est son fils qui lui succède.

(1) Cf. *Survey*, l. c.; établis à Mâʿîn.

(2) *A Kefeïr Abou-Ghinā*.

(3) A *Kefeïr Abou Sarbout*.

(4) Cf. *Survey*, l. c. A ناعور *Nâʿour*, à صوانية *Ṣouânieh*; atteignent Ḥesbân et *Sâmek* à l'est et descendent dans le Ghôr à l'ouest.

(5) *Surv.*, l. c.

(6) *Surv.* الافيشات, l. c.

XIV (1). الصخور LES ṢOUKHOUR OU بنى صخر BENI-ṢAKHER

Les Beni-Ṣakher sont la tribu la plus puissante de cette région. Ils atteignent le chiffre de 700 à 800 tentes; le chiffre de 1.500 donné par le *Survey*, p. 296, paraît exagéré, surtout depuis que les Ṣoukhour ont été écrasés par les Beni-Ša'alân. Les limites de leur territoire m'ont été ainsi indiquées : à l'est, le Djôf جوف; à l'ouest, le Jourdain; au nord, le Ḥaurân; au sud, Djifer جفر. Ṭalâl est le grand cheikh des Ṣoukhour.

Trois clans principaux divisent les Ṣoukhour :

A) الفايز Al-Fâïz طلال Ṭalâl; 90 cavaliers, 150 chameaux pour razzia.

Clans qui suivent Fâïz.

الحامد Al-Ḥâmed قفطان Qofṭân; 95 cavaliers, 20 cham. pour razzia.
الجحاوشة Al-Djaḥâouašeh عجاج 'Adjâdj; 7 cavaliers, 180 combattants.
الدهامشة Ad-Dahâmšeh; 4 cavaliers, 40 combattants.
الطيرات Al-Meṭaïrât فنخور Fankhour; 20 cavaliers, 70 combattants.

N. B. — Tous ceux-là s'appellent الاغبين Al-Aghbeïn.

B) الغفل Al-Ghofel

Subdivisions :

الزبن Az-Zeben فلاح Falâḥ, grand cheikh pour tous les Zeben qui se subdivisent encore en :

a) العثمان Al-'Athmân شوباش Šaoubâš
b) عبد القادر 'Abd el-Qâder حمد بن قمعان Ḥamd ben Qama'ân

Les Zeben tous ensemble possèdent à peu près 110 cavaliers, et 200 chameaux pour la razzia.

الاهقيش Al-Ahqeïš ضيف الله المور Ḍeif Allah al-Môr Les Ahqeïš possèdent

a) الزيدان Ez-Zeïdân فهاد الزيدان Fahâd az-Zeïdân
b) ابن مطني Eben-Maṭni محمد Moḥammed

80 cavaliers et 250 chameaux pour la razzia.

C) الخضير Al-Ḫaḍîr مفضى Mufaḍḍy; 15 cavaliers, 150 guerriers; jadis très puissants, maintenant presque anéantis.

(1) *Survey*, p. 295 s.

XV. العدوان AL-'ADOUAN (1)

Les 'Adouân se divisent en plusieurs tribus que nous allons énumérer; mais ils reconnaissent un chef suprême, *Soulṭân eben 'Aly Dhiâb*. Leur nombre s'élève à 340 tentes.

الصالح Aṣ-Ṣâleḥ سلطان ابن علي ذياب Soulṭân eben 'Aly Dhiâb 140. Ḥesbân.
النمر An-Nemer فهد ابن قبلان Fahad eben Qoublân 60
العساف Al-'Asâf قبلان Qoublân 70. E. de Salṭ, terre de *Ṭelālah-'Aly*.
الكايد Al-Kâïd? فايز ابن ابو عرابي Fâïez eben Abou-'Arâby 90. *Beqa'a*.
Aš-Šâid?
الثوابية Ath-Thaouâbiyeh (2) رميلة Remeïleh 40. Ghôr.

N. B. — Les Djouhrân el-'Abîd (الجهران العبيد) avec leur *moukhtâr* Soleïman Ḥamdân sont les vassaux de Soulṭân; en cas de guerre, ils marchent avec lui; ils cultivent la terre et paient l'impôt au cheikh; ils habitent généralement à *Masouḥ*.

XVI. عبّاد 'ABBAD (3)

عباد 'Abbâd نهار البخيت Nahâr al-Bakhît 600. Aux environs d''*Araq el-Emîr*.

Principales divisions :

المناصير Al-Manâṣîr. Sous le cheikh Nahâr al-Bakhît. A *Beḥâth*, près d''Araq el-Emir.
الافقاهة (4) Al-Ifqâhah فلاح الشدّاد Falâḥ Iššaddâd 70. A *Djeri'ah* جريعة.
النعيمات An-Na'eimât سالم Sâlem 200. A l'O.-N. du Salṭ.

(1) Cf. *Survey*, p. 291.
(2) Cf. *Survey : Et-Towâbîyeh*, tribu indépendante.
(3) Cf. *Survey*, p. 29.
(4) *Survey* فكاحا.

الدويكات Ad-Doueïkât دويك Doueïk 120. A *Baḥâth* بحاث, à l'ouest de l'*ouâdy Sir*.

N. B. — Les *Ḥantâlîn* الحنتالين et les *Ṣanâbreh* الصنابرة sont des subdivisions des Na'eïmât.

XVII. ARABES D''AMMAN, habitant aux environs de cette localité.

الذييب Adh-Dhîeib سباكة Sebâkat 65. Au N. d''Ammân.

السواربة As-Saouârbeh?

الجواميس Al-Djaouâmîs مغيمر Mougheïmer 60. A *Markeh* مَركة, N.-E. d''Ammân.

الاغسلات Al-Aghsalât سلية القرير Soleïmeh el-Qureïr 30. A *Oumm-Iksêir* ام كصير.

الاحنيطين Al-Aḥnîṭîn راشد Râšid. A *Abou-'Alindah* ابو علندة.

ابن حديد Eben Ḥadîd اشتيوى ابن حديد Eštioua eben Ḥadîd 50. A *Oumm el-Ḥeïrân* ام الحيران.

الذهيبه Aḏ-Ḏheïbeh مرج ذهيبة Mardj-Iḏheibeh 20. A *el-Iṭbouqah* الاطبوقة.

Renseignements fournis à 'Ammân, par Mikhaïl el-'Adjeh.

XVIII. بنى حَسَن LES BENI-ḤASAN (1)

الازيرة Al-Iziarah (2)	عواد الشهادة 'Aouâd eš-Šahâdeh		50
الخوالدة Al-Ḫaouâldeh (3)	على 'Aly		150
الخلايلة Al-Ḫalâïleh (4)	على سليمان 'Aly Soleïmân		40
الغزيالة Al-Ghazeïâleh (5)	فلح ابن رشيد Feleḥ eben Rešeïd		120
بنى عليم Beni-'Eleïm (6)	حمد الحارحشى Ḥamd al-Ḥârḥašy		100

(1) Cf. *Survey*, l. c., 295.

(2) A *Roummâneh* et à *Kamseh* رمانة, كمسة, sud du Zerqâ.

(3) A *el-'Alouq* العالوق.

(4) Sud du Zerqâ.

(5) A *Sarrout*, sud du Zerqâ.

(6) *Survey*, Beni-Helil. قفقفا Qafqafâ, nord du Zerqâ.

العموش	Al-'Amouš	عواد ابن قلاب	'Aouâd eben Qelâb	300
الرشيدات	Er-Rešeïdât (1)	احمد ابو رشيدة	Aḥmad abou Rešeïdeh	100

Peut-être y a-t-il encore quelques tribus appartenant aux Beni-Ḥasan; mais Mikhaïl n'en connaissait plus. Les Mešâlkhah, comptés parmi les Beni-Ḥasan par le *Survey*, l. c., p. 295, n'en font point partie. Le grand cheikh des Beni-Ḥasan est 'Aouâd eben Qelâb. On remarquera quelques différences d'écriture entre cette liste et celle du *Survey*.

XIX. ARABES DU GHOR : الغوارنة AL-GHAOUARNEH

Tous les Arabes du Ghôr s'appellent Ghaouârneh, mais ils composent des tribus indépendantes dont voici la liste :

المشالخة	Al-Mešâlkhah (2)	علي سعد	'Aly Sa'ad	60
البلاونة	Al-Belâouaneh (3)	علي سعود	'Aly So'oûd	40 à 60
الغزاوية	Al-Ghezâouïeh (4)	محمد	Moḥammad	100
صخور الغور	Ṣoukhour el-Ghôr (5)	راجح ابو اللبن	Râdjeḥ abou 'l-Leben	90 à 100
البشاطوة	Al-Bešâṭoueh (6)	حسن	Ḥasan	150
الصقر	Aṣ-Ṣaqr (7)	عرسان ابن ملاك	'Orsân eben Molâk	260 à 300
الدليقة	Ad-Deleïqeh (8)	فضيل العيسة	Faḍîl al-'Iseh	250
المساعيد	Al-Masâ'îd (9)	ضامن	Ḍâmen	80
الرواحنة	Ar-Raouâḥneh (10)	فهد	Fahad	100
الصرحان	Aṣ-Ṣerḥân (11)	سالم ابو الرفع	Sâlem abu r'-Rafi'	200
بني خالد	Beni-Ḫâled	عثمان القاضي	'Othmân al-Qâḍy 300. A *Zaouïeh* زوية, à l'ouest de *Cheikh Ṣa'ad*.	

(1) A Mouṭaouy مطوي.
(2) A *Abou-'Obeïdeh* ابو عبيدة.
(3) Au *Râdjeb* راجب, au nord du Zerqâ.
(4) Cheikh Abîl شيخ ابيل.
(5) A *Zâr al-Bašaʾ*
(6) Au Madjame' مجمع.
(7) A *Beïsân*.
(8) A *Zeheïr el-Qdîs* زهير القديس, nom de leur terre à l'ouest de Tibériade.
(9) A l'ouâdy *Far'ah* فارعة.
(10) Jéricho.
(11) Habitent un peu partout, même dans le Belqâ et le Djébel Drûz.

XX. ARABES DE MADABA

العزيزات	Al-ʿAzeïzât	يعقوب	Iaʿqoub	47
المعاعية	Al-Maʿâʿieh	عودة الله	ʿOdt-Allah	34
الكرادشة	Al-Karâdšeh	سلامة ابن عزارة	Salâmch eben ʿAzârah	37

P.-S. — Je dois à l'extrême obligeance de dom Manfredi et de dom Kittani, missionnaires latins à Mâdabā, des renseignements qui m'ont été précieux pour la rédaction de ces notes. Je suis heureux de les en remercier ici.

De nouvelles recherches permettront sans doute de rectifier sur quelques points et d'étendre les informations qui précèdent. Dans *RB*. 1901, p. 594, n° 1, البفت a été donné comme le nom spécial d'un vêtement de dessous; en réalité c'est le nom générique de l'étoffe dont est fait ce vêtement, une espèce de toile blanche.

Jérusalem.

Fr. Antonin Jaussen, O. P.

CHRONIQUE

NOUVELLE MOSAIQUE A INSCRIPTION A MADABA

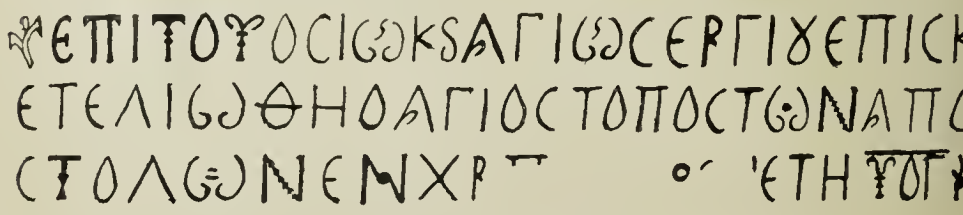
Dom Manfredi, le savant et zélé missionnaire latin de Mâdabâ, nous a adressé la lettre suivante :

Madaba, 8 Aprile 1902.

Rev^do P. Vincent,

Ho il piacere di communicarle una nuova scoperta madabese. Facendosi scavi nelle aie, all' estremità sud-est della città, accanto all' antica porta segnata nel mio piano di Madaba (1), accortomi dell' esistenza di un mosaico, ottenni di scoprirlo tutto con precauzione e trovai tre camere tutte pavimentate a mosaico; due a fondo bianco picchiotato di piccoli disegni, come fiori in nero, rosso e giallo come ne vide V. S. in diversi altri pavimenti madabesi. Ma una delle camere era a disegno veramente stupendo : è un quadrilatero di circa $5^m \times 3$. Entrando si incontra l'iscrizione di cui le parlerò ora. Il resto è tutto un intreccio di viti che contornano diversi medaglioni, simile al disegno che esisteva accanto la chiesa greca, all'angolo sud-ovest della medesima. Di questi medaglioni alcuni sono conservati e rappresentano un buffalo, un cervo e una gázzella; in tre altri sono figure umane, di cui due intiere e l'altra colla sola testa. Le due figure, alte 60 centim., sono di squisita fattura, a mosaico finissimo. Un giovane dall'abito corto e succinto tiene nella sinistra un grappolo d'uva e nella destra una specie di ronca per tagliare l'uva : l'altro disegno è d'un giovane tenente nella sinistra un longo bastone come un pastorale, e il braccio destro alzato; la mano destra è scomparsa. Vi è rappresentato ancora un bel cesto pieno di uva nera e rossa.

Dell' iscrizione mancano solo tre o quattro lettere; vi è però la data : delle lettere piu eleganti ne do il disegno preciso.



Copie de Dom G. Manfredi

(1) Publié dans le *Nuovo Bullettino di Arch. chr.*, 1899.

Come vede, vi si nomina il Sergio vescovo che fece l'Elianea; poi il luogo santo degli Apostoli che fosse ivi pure una chiesa degli Apostoli? non c'è traccia di chiesa.....

Lavorammo il 1° e il 2° Aprile a scoprire tutto il mosaico..... L'iscrizione, ora come il resto del mosaico è esposto a prossima rovina.....

Dimenticavo dirle ancora che di questi giorni scopersi un altra chiesa, dove io già la sospettavo, cioè nel quartiere del nord-ovest : non v'è più che l'abside.

Augurandomi qualche visita almeno per le vacanze, mi ripeto, etc.

G. Manfredi.

Le moment n'est pas venu de faire ressortir le haut intérêt de la découverte de dom Manfredi pour l'archéologie chrétienne de la Palestine; il suffira de signaler les intéressants problèmes soulevés par l'inscription.

La lecture ne présente quelque difficulté qu'à la fin : Ἐπὶ τοῦ ὁσιωτάτου κ(αὶ) ἁγιωτάτου Σεργίου ἐπισκόπου ἐτελιώθη ὁ ἅγιος τόπος τῶν Ἀποστόλων ἐν Χρ..... ἔτη $\overline{\text{υσγ}}$. *Sous le très digne et très saint évêque Sergios a été achevé le saint lieu des Apôtres... en l'année 473.* Pour combler la lacune après ἐν Χρ... dom Manfredi proposerait (1) de lire : « *degli Apostoli in* $\overline{\text{XP}}$ *padri* (?) ma sopra l'XP non v' è la lineetta solita, e fra l'XP e il II v' è un piccolo intervallo per un I o un piccolo segno, non per una lettera grande : la lacuna la disegnai colle proporzioni matematiche, per poter calcolare preciso le lettere mancanti ». La formule ainsi obtenue aurait de bons répondants byzantins; l'absence de la *petite ligne* usuelle au-dessus des initiales XP ne ferait pas un obstacle, l'abréviation ayant pu justement être figurée dans l'espace qui suit. Peut-être pourrait-on s'inspirer aussi du texte de l'Élianée, *RB*. 1897, p. 652, ou d'autres formules épigraphiques, Χριστοῦ δύναμις ἀνήγειρεν par exemple, dans Wadd. 2683, pour attribuer ici encore à l'action du Christ l'érection du monument.

L'évêque Sergios est sans doute le même qui présidait, 17 ans plus tard, aux travaux de l'Élianée. Qu'était-ce que ce sanctuaire des Apôtres? une église ou un monastère seraient à coup sûr les plus faciles hypothèses.

La date est trop insuffisamment indiquée pour qu'il soit possible cette fois encore de déterminer quelle devait être l'ère usitée à Mâdabâ. On ne peut s'arrêter à la pensée de compter ces 473 ans de l'ère chrétienne, en rétablissant dans la lacune quelque chose d'analogue

(1) Nouvelle lettre en date du 20 avril.

à ἐν Χριστοῦ βασιλεύοντος ἔτη, d'abord parce que la tournure n'aurait rien de grec et que d'autre part l'usage de notre ère dans le monde hellénique est de beaucoup postérieur (1). Jusqu'à plus ample informé le plus simple est donc d'adopter ici l'ère d'Arabie ou de Bosra, qui fournissait précédemment un synchronisme satisfaisant et bien en rapport avec les vraisemblances archéologiques. C'est donc dans la seconde moitié du VIe s. que se placerait la construction du *saint lieu des Apôtres*, soit 473 + 105/106 = 578/579.

INSCRIPTION ROMAINE D'ABOU-GHOCH

L'intéressante église médiévale d'Abou-Ghôch était depuis longtemps propriété française (2). Le Gouvernement vient d'en confier le soin aux religieux de saint Benoît, récemment arrivés à Jérusalem. Avant même de poursuivre leur installation déjà commencée sur la colline du *Baṭn-el-Hawâ*, au-dessus de Siloé, à la pointe méridionale du Mont des Oliviers, les Bénédictins ont entrepris de parer à la ruine complète du monument d'Abou-Ghôch, en y faisant sans retard les premiers travaux de déblaiement et les réparations urgentes après des

(1) D'après Wadd. (notes sur les inscr. 1997, 2412 m, 2413 a, etc.) l'ère chrétienne n'aurait été usitée en Syrie qu'après la conquête musulmane; cf. *l'Art de vérif. les dates*, dissert. sur les dates, p. III. Un passage de Cyrille de Scythopolis, qui ne paraît pas avoir attiré l'attention, indiquerait pourtant une pratique contraire, à tout le moins une exception. Voulant dater la mort de S. Sabas, le biographe entre dans un synchronisme fort solennel : Καὶ ἡ μὲν τελείωσις αὐτοῦ γέγονε κατὰ τὴν πέμπτην τοῦ Δεκεμβρίου μηνὸς τῆς δεκάτης ἰνδικτιόνος· ἀπὸ μὲν κτίσεως κόσμου..... ἔτους τετάρτου εἰκοστοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ· ἀπὸ δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ λόγου ἐμπαρθένου ἐνανθρωπήσεως καὶ κατὰ σάρκα γενήσεως, ἔτους τετάρτου εἰκοστοῦ πεντακοσιοστοῦ... μετὰ τὴν ὑπατίαν Λαμπαδίου καὶ Ὀρέστου τὸ δεύτερον, τῷ ἕκτῳ ἔτει τῆς παρούσης Θεοφυλάκτου βασιλείας (Vie de S. Sabas, c. 77; Cotelier, III, 353 s.). A première vue ces indications semblent incompatibles. Le règne dont la 6e année est en cours ne peut être que celui de Justinien avec qui Sabas a eu des relations à la fin de sa vie; d'ailleurs les fastes consulaires placent en 530 le consulat de Lampade et d'Oreste. A défaut de nouveaux consuls les années 531 et 532 ayant été désignées par les expressions *Post consulatum Lampadii et Orestis anno I... anno II* (cf. Goyau, *Chronol.*, p. 633), c'est bien en 532 de notre ère que se place le fait assigné par Cyrille à 524. Enfin c'est en 532 et non en 524 qu'on est dans la 10e indiction et l'an du monde 6024, d'après le comput Alexandrin, qui sera par conséquent celui dont se servaient les autorités invoquées par Cyrille quand il dit κατὰ τοὺς συγγραφέντας χρόνους ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, Ἱππολύτου... γνωρίμου τῶν Ἀποστόλων, καὶ Ἐπιφανίου τοῦ τῶν Κυπρίων ἀρχιερέως, καὶ Ἥρωνος τοῦ φιλοσόφου καὶ ὁμολογητοῦ (*loc. cit.*). D'où il suit qu'antérieurement à la fixation du comput chrétien par Denys le Petit (fin du VIe s.), Cyrille de Scythopolis connaissait déjà une ère chrétienne dont le point de départ était en retard de 8 ans sur la nôtre, en retard elle-même comme on sait de 4 ans au moins sur la réalité.

(2) Voy. *RB.* 1893, p. 41 ss.; M. de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, p. 340 ss.; Mauss, *L'église de Saint-Jérémie à Abou-Gôsch*, p. 6 ss. Les relevés plus récents de M. Bourmancé, exécutés en vue d'une restauration de l'édifice, sont demeurés inédits.

siècles d'abandon. Ces travaux, dirigés avec intelligence et poussés avec activité, ont permis d'acquérir de l'édifice une connaissance beaucoup plus approfondie que celle qu'en avaient pu obtenir M. Mauss ou M. de Vogüé, à une époque où les terres s'étaient amoncelées à

Abou-Ghôch : vue du nord-est.

l'intérieur et autour de l'église, d'ailleurs à peine accessible, par suite du mauvais vouloir des musulmans fanatiques de l'endroit, — fanatisme demeuré légendaire, depuis les jours du brigand fameux à qui le village doit son nom. Malgré la part que les Bénédictins ont bien voulu nous accorder dans l'étude et le relevé des parties nouvellement déblayées, c'est à eux qu'il convient de réserver la communication des résultats. Je dois cependant à une autorisation très bienveillante de pouvoir présenter aux lecteurs de la *Revue* un des plus intéressants et des moins attendus : la découverte d'une inscription romaine.

Elle est encastrée dans les premières assises du mur septentrional de l'église, vers l'extrémité nord-est, tout à côté de la porte extérieure de la crypte (1). Il est manifeste qu'elle a été employée là comme une vulgaire pierre à bâtir, placée trop bas pour que le texte soit en évidence, et d'ailleurs en faux équerre sur l'assise, comme on peut le constater sur la photographie (2); on la dirait introduite après coup

(1) C'est sans doute par suite d'une erreur quelconque de notes ou de souvenir, que la porte de la crypte est indiquée « dans le mur méridional » par M. de Vogüé (*op. c.*, p. 343).

(2) Et ce détail même aura aussi son importance quand le moment sera venu de traiter de

dans la muraille. Elle est gravée sur un bloc d'assez mauvais calcaire, dans un cartouche à oreillettes écorné par l'ouvrier qui n'a vu là qu'un moellon. Le diagramme ci-joint donne les dimensions du cartouche et la photographie met sous les yeux toutes les particularités

de ce petit texte dont la lecture ne présente aucune obscurité et ne laisse place à aucun doute : *Vexillatio Leg(ionis)* X^ae^ *Fre(tensis)*. La ligature de *ti* est familière; peut-être a-t-elle été motivée ici par le manque d'espace : le graveur ayant mal calculé la répartition des lettres, a rempli avec les trois premières à peu près exactement la moitié de la ligne; d'où la nécessité de serrer les sept autres et d'en réduire le nombre par la ligature (1). La symétrie semble avoir fait adopter la même disposition pour la seconde ligne. On pourrait prendre le dernier sigle pour un F, abréviation de F(*ecit*), et mettre au compte du défaut d'espace l'absence de tout signe d'abréviation après

l'origine du monument d'Abou-Ghôch dans lequel vient d'être trouvée l'inscription. M. Mauss y voyait un « castellum » romain, que les Croisés auraient adapté en église; et dans sa pensée, cette église eût été motivée par l'identité de l'Emmaüs de saint Luc avec Abou-Ghôch (*op. c.*, p. 16 ss., 28 ss.). On verra par les notes qui vont suivre que l'existence d'un *castellum* romain est très sérieusement probable en ce point; mais l'inscription qui s'y rapportait n'était pas en place dans les assises inférieures de l'église, elle a donc dû être prise à quelque construction voisine, dont on retrouverait peut-être les vestiges parmi les ruines de l'endroit. Quelque apparente témérité qu'il puisse y avoir à contredire l'opinion d'un architecte tel que M. Mauss, il faut considérer comme insoutenable sa recherche d'un castellum romain dans la construction toute médiévale de l'église.

(1) Il est curieux de retrouver le même fait, plus accentué encore, dans un texte analogue publié par M. R. Cagnat, *Diction. des antiq. grecq. et romaines* de Daremberg et Saglio, fasc. 29, p. 1066, fig. 4412, art. *Legio*.

FR(*etensis*) ; le sens deviendrait plus clair. Il est impossible toutefois de préciser assez, dans l'inscription, la distinction entre E et F pour

affirmer ici la lecture F(*ecit*) ; au surplus, la facilité de sous-entendre ce mot rend superflue toute controverse à ce sujet. Les formes paléographiques sont plutôt celles du IIe siècle que celles de la haute époque impériale : les E, F, L, T, aux barres horizontales courtes et obliques, sont caractéristiques en ce sens (1).

Vexillatio, dans son acception générique, désigne un groupement plus ou moins considérable autour d'un *vexillum,* que Cagnat définit : « l'enseigne donnée à tout détachement légionnaire, comme symbole de l'unité tactique (2) ».

L'inscription remet tout d'abord en mémoire le passage bien connu de Josèphe : *Guerre,* VII **6** 6. L'historien raconte qu'à la fin de la guerre juive (au printemps de 73), Vespasien se réserva le haut domaine de la Judée, ἰδίαν αὐτῷ τὴν χώραν φυλάττων, ce qui semble d'ailleurs avoir été une coutume impériale en pareil cas. Josèphe ajoute : ὀκτακοσίοις δὲ μόνοις ἀπὸ τῆς στρατιᾶς διαφειμένοις χωρίον ἔδωκεν εἰς κατοίκησιν, ὃ καλεῖται μὲν Ἀμμαοῦς, ἀπέχει δὲ τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους... (?). Il a dit ailleurs comment la Xe légion demeura campée sur les ruines de Jérusalem qui ne devait pas être rebâtie (*Guerre,* VII **1** 2, 3).

Mais le rapprochement, si séduisant à première vue, ne va pas sans de sérieuses difficultés. Les 800 vétérans libérés à la fois étaient-ils donc tous tirés des cadres de la Xe légion dont l'effectif se serait ainsi trouvé réduit de près d'un cinquième! le nom de la colonie s'est-il jamais appliqué à Abou-Ghôch? et la distance de Jérusalem convient-elle? Cette distance, à vrai dire, demeure indécise (3) ; le texte de Josèphe

(1) Cf. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, p. 14 ss. de la 3e édition.

(2) *L'armée romaine d'Afrique*, p. 222. Bouché-Leclercq a écrit qu'à l'origine *Vexillatio* « avait le sens générique de *détachement*. Tous les postes militaires détachés du quartier général de la légion, auprès ou au loin, — y compris même les groupes de vétérans disponibles, — sont des *vexillationes* » (*Manuel des institut. romaines*, p. 310, note 6).

(3) Le P. Germer-Durand, qui a signalé l'inscr., *Échos d'Orient*, déc. 1901, propose de lire 160 stades et d'identifier la colonie, comme tous les autres Emmaüs, à *Amwâs*.

porte 30 et 60 stades, suivant les divers MSS. manifestement influencés par une réminiscence de l'Emmaüs évangélique. Cependant la leçon τριάκοντα, préférée par un critique aussi autorisé que Niese, a pour elle, outre sa tradition diplomatique, d'être la plus difficile, celle qui, loin d'être suggérée par le texte évangélique, introduisait au contraire dans le problème une complication nouvelle. On lui supposera donc moins facilement qu'à l'autre un caractère factice. Dès lors Abou-Ghôch ne pourra plus être l'Emmaüs de la colonie, localisée d'ailleurs avec beaucoup de vraisemblance dans la région de kh. *Beit-Mizzeh* et de *Qolonieh* (1).

On trouverait peut-être dans la carte mosaïque de Mâdabâ, en même temps que l'identification de deux désignations locales demeurées indéterminées, un indice de la distinction supposée entre la colonie et les quartiers de la *Vexillatio*. En effet, le mosaïste a figuré à l'Occident de Jérusalem deux petits édifices (2) intitulés τὸ τέταρτον, τὸ ἔννα τον]. Par l'analogie des *Itinera*, d'où sont empruntées ces expressions, il est clair qu'on doit entendre le 4e et le 9e *milles*. Le motif de signaler ces deux seuls milles dans la série ne serait-il pas justement l'existence de la colonie au τέταρτον et des cantonnements de la Vexillation au ἔνατον?

(1) Qolonieh = *Colonia* ; Beit-Mizzeh = המיצה, LXX Ἀμωσά (Jos. **18** 26) ; cf. *RB*. 1894, p. 139 ; Cl.-Ganneau, *Arch. Res.*, II, 479 ; T. Drake, *Quart. Stat.* 1874, p. 79. A l'appui du rapprochement établi entre Qolonieh et Mizzeh par le P. Lagrange dans la *Revue*, on peut apporter le témoignage du Talmud, Michna, *Soukah*, IV, 5 : « Il y avait au-dessous de Jérusalem une localité appelée Môça où l'on se rendait pour y couper de longues branches de saules..... R. Tanhouma dit qu'elle portait le nom de Colonia » (trad. Schwab, *Talm. Jérus.*, VI, 33). Ce lieu voisin de Jérusalem, où l'on va couper les rameaux pour la fête des Tabernacles, ne peut être que la vallée de Beit Toulmâ en deçà de Qolonieh, et le nom talmudique rappelle bien המיצה de la Bible. Déjà l'exégèse rabbinique s'était efforcée d'expliquer le rapport possible entre *Colonia* et [Ham]Moṣa, et elle avait trouvé que מוצא « signifie *exempt* (d'impôts), privilège applicable aux colonies » (Schwab, *loc. c.*; voy. les textes du *Talm. Babyl.* dans Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 153, note 1). On objectera peut-être l'existence d'un Κουλόν (Jos. **15** 59a, LXX, éd. Swete) qui expliquerait l'origine de Qolonieh à une époque bien antérieure à la *Colonie* des vétérans romains. L'objection est loin cependant d'être décisive, car une confusion aurait pu facilement se produire, à une époque tardive, entre la *Colonia* des environs de Mizzeh et l'antique localité qui aurait porté un nom analogue. Au reste, l'existence du prétendu Κουλόν et sa localisation demeurent très problématiques ; le nom est inconnu au TM., à moins qu'il ne s'agisse de חלן du ỳ. 51, que les LXX ont cependant aussi dans leur texte fort bouleversé en cet endroit, sous les formes Χαλού et Χιλουών, et le contexte des LXX — même en lui accordant tout crédit — n'implique pas la situation de Qolonieh. La recension de Luc. porte Κουλαμ, ce qui rend Κουλόν = Qolonieh encore plus improbable. On admet assez couramment une lacune du TM. entre les ỳỳ. 59 et 60 (voir Steuernagel dans le comment. de Marti, Bennet dans la Bible polychrome de P. Haupt, etc.) ; mais, avant de la combler par la nomenclature des LXX, il faudrait vérifier jusqu'à quel point elle est authentique et quelle peut être la forme primitive des noms.

(2) Ils ont la forme ordinaire des petites vignettes : une porte flanquée de tours. Sous τὸ ἔνα... une *restauration* de la mosaïque a emporté la dernière syllabe du mot et une partie du monument.

Quatre milles égalent 32 stades; Josèphe établissait la colonie à 30 stades : calculés à la valeur courante de 185 mètres en chiffre rond, 30 et 32 stades sont les distances respectives de la fontaine de *Beit-Toulmâ* (1) et de Beit-Mizzeh, par rapport à Jérusalem.

D'autre part Abou-Ghôch est à peu près exactement à 13 kilomètres depuis la Ville Sainte, c'est-à-dire au 9e mille romain, chiffre qu'indiquait déjà Eusèbe pour Καριαθιαρείμ, sur l'une des voies de Jérusalem à Lydda (2). Or si l'identité de *Qiryat-Yearîm* avec Abou-Ghôch n'est pas pleinement démontrée, elle repose toutefois sur des arguments solides, et M. Clermont-Ganneau l'a fortifiée naguère d'un très ingénieux rapprochement (3). Pour imprécise qu'elle puisse être, la situation topographique des légendes dans la carte correspondrait assez à celle qui leur est ainsi assignée sur le terrain, et on avouera que la parfaite coïncidence des chiffres n'exige ici les ressources d'aucune arithmétique transcendantale.

Avant de tirer des conclusions historiques et archéologiques plus précises de l'inscription d'Abou-Ghôch, il convient d'attendre que les maîtres de l'épigraphie romaine en aient défini le sens, et que la description complète et soigneuse des ruines de la localité ait été publiée (4).

TIMBRE ROMAIN

Le R. P. Cré a eu l'obligeance d'offrir à la *Revue* un cachet romain découvert par lui dans les ruines d'*el-Qa'adeh* près de la route qui descend du col des Oliviers à Jéricho (cf. supra, p. 277 ss.).

Collect. des RR. PP. Blancs au séminaire de Sainte-Anne. Tablette rectangulaire en calcaire *kakouli;* une face se relève en manière de très petite pyramide à degrés, terminée par une arête percée d'une rainure où devait s'engager un anneau. Sur l'autre face sommairement polie, quatre lignes d'une gravure profonde et grasse; les

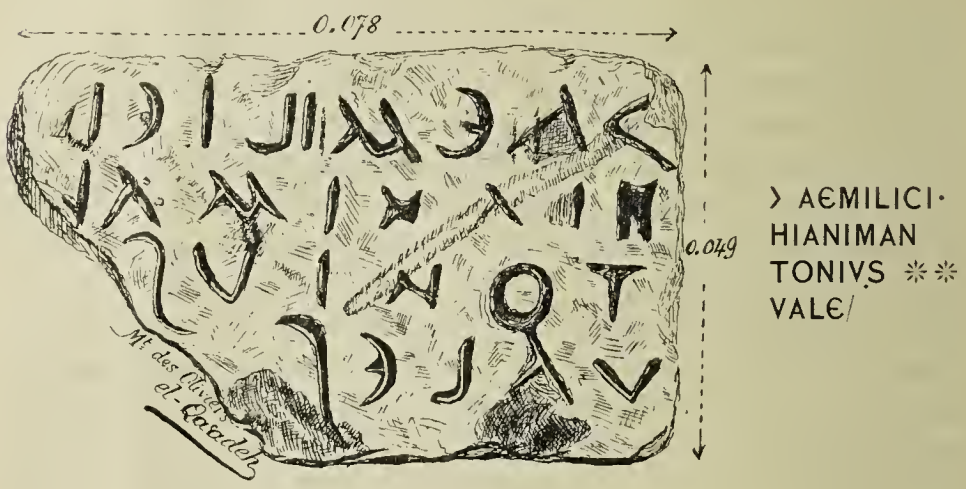
(1) Située à moins d'un kilomètre au N.-N.-E. de Qolonieh, au pied de la colline de Mizzeh.

(2) *Onom.* **271** 40 ss., Καριαθιαρείμ, ἡ καὶ Καριαθβαάλ... μεταξὺ Αἰλίας καὶ Διοσπόλεως, ἐπὶ τῆς ὁδοῦ κειμένη ἀπὸ σημείων θ Αἰλίας. Sur Βαάλ, **234** 94 ss. il répète la même indication, mais avec un chiffre moins précis : ὡς ἀπὸ σημείων ι. En réalité cette dernière donnée est presque aussi exacte que la précédente. Il y a environ 13 kilomètres et trois à quatre cents mètres de Jérusalem au sommet de la colline où devait se trouver la localité antique et contre laquelle s'appuie le village moderne. L'expression « environ à 10 milles » ne contredit donc point celle, plus catégorique, de 9 milles.

(3) *Archaeol. Resear.*, II, p. 62 s.; cf. *RB.* 1899, p. 469.

(4) Ces notes étaient déjà prêtes pour l'impression au moment où me parvint le *Quart. Stat.* de janvier. En une communication très courte (p. 5 s.), M. Clermont-Ganneau a signalé l'inscription. Le souvenir de ce *castellum* aurait persévéré jusqu'au temps des premiers géographes arabes, qui appelaient Abou-Ghôch *Hiṣn el-'Enab*, « la forteresse d'el-'Enab ». Cf. la communication de M. H. de Villefosse à l'Inst., *Comptes rendus...*, 1901, p. 692 ss.

lettres sont renversées pour donner des empreintes en relief. Une assez large cassure a emporté un angle de la tablette sans faire disparaître plus d'une lettre ou deux.



(*Centurionis*) *Æmi*(*lii*) *Lici*(*n*)*iani*. *M*(*arcus*) *Antonius*... *Vale*... La lecture est difficile. Les A ne sont pas barrés. Lig. 1, fin, le signe assez légèrement gravé ne paraît pas être un débris de lettre, mais marquer la coupure du mot. L. 2, les deux barres initiales font songer à certaines formes d'E (1). La cassure qui unit les hastes verticales semble trop haute pour former un N analogue aux autres du texte. N a été préféré pourtant comme fournissant une lecture plus obvie; d'autres lettres sont d'ailleurs répétées avec un galbe différent. La 4e lettre pourrait être K ou X, plutôt encore N; la dernière n'est pas douteuse malgré la cassure. A la fin de la l. 3 on attendrait une initiale pour le nom qui suit. L. 4, un nom abrégé est peut-être la combinaison la plus vraisemblable (2).

Il est probable que le R. P. Cré a retrouvé le timbre ayant servi à estampiller les pains d'une centurie, ou tel autre de ses approvisionnements. En ce cas la fin du texte mentionnerait l'officier ou les deux officiers préposés à ce service : *M. Antonius* et *x Vale*(*rius*, *rianus*, *ntinianus*, etc.). Le choix d'un nom aussi long que *Valentinianus* par ex. expliquerait que le graveur, ne pouvant le loger dans sa dernière ligne, l'ait abrégé. Si la pièce n'a pas été rapportée d'ailleurs avec

(1) Cagnat, *Cours d'épigr. latine*, p. 3, 7, etc.

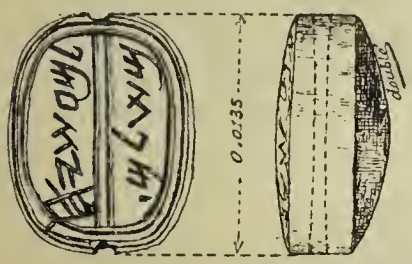
(2) Le nom de centurion *Antonius Valens* relevé en Afrique, Cagnat, *L'arm. rom....* p. 204, ne peut guère être rapproché; il manquerait une lettre à la fin de la l. 3, une autre dans le groupe VALES dont le dernier signe n'est pas très sûrement S.

d'autres décombres, on y verra un nouveau souvenir de la Xe légion un moment cantonnée dans la région d'el-Qa'adeh pendant le siège de Jérusalem (Josèphe, *Guerre*, V **2** 4, 5) (1).

Le R. P. Cré suggère la possibilité de lire à la fin de la lig. 1 : ЄL et dans la l. 2 ΠΙΑΚΙΜ qui serait, pense-t-il, un nom juif romanisé attestant la présence d'auxiliaires juifs parmi les troupes romaines.

NOUVELLE INTAILLE ISRAÉLITE

Coll. Ustinow. Provenance : Tell Djedeideh près Beit-Djebrîn. Améthiste polie, ellipsoïdale, fortement bombée d'un côté et beaucoup moins sur la face qui porte l'inscription renversée et en creux. La pierre, percée longitudinalement, est longue de 0,0135 sur 0,010. Le sceau est divisé en deux lignes disposées selon le grand axe de l'ellipse, séparées par deux doubles traits et encadrées de deux autres traits doubles moins réguliers et moins accentués. Gravure fine et élégante, conservation presque parfaite, lecture certaine.



למעשיהו	*A Ma'aséïâhou*
משלם.	*M^e^šoullam.*

L'intaille est sans contredit israélite (2) et les deux noms essentiellement bibliques. Le premier, avec les variantes מעשיה (Jér. **21** 1 ; **29** 25 ; Esd. **10** 18, 21 s., 30 ; Néh. **3** 23 ; **8** 4, etc.) ou מעשי forme hypocoristique (I Chr. **9** 12) et l'équivalent עשהאל (II Sam. **2** 18 ss. ; **3** 27) ; I Chr. **11** 26, etc.), signifie « œuvre de Iahvé ». Le second n'est pas théophore et la phonétique en demeure douteuse. D'après la Massore (II Rois **22** 3 ; I Chr. **3** 19 ; **5** 13 ; II Chr. **34** 12 ; Esd. **8** 16 ; **10** 15 ; Néh. **3** 4, 6, 30 ; **6** 18, etc.) on aurait מֹשֵׁלֶם « le mercenaire » ; mais des formes telles que Μοσολάμ (I Chr. **5** 13^b^) Μοσολόαμος (I Chr. **3** 19^b^) Μοσολλόμ (I Chr. **9** 11) dans certaines transcriptions des LXX feraient supposer aussi un *partic. hoph'al* מֻשְׁלָם « le dévoué ». Dans Is. **42** 19 les deux sens peuvent également se justifier et le passage montre que, sans élément divin apparent, le nom pouvait évoquer l'idée de Dieu.

Les formes paléographiques conviendraient à la période antérieure

(1) Voir des analogies dans CAGNAT, art. *Legio*, *Diction. des ant. gr. rom.* de Daremberg et Saglio, fasc. 29, p. 1060 ; cf. *Cours d'ép...*, p. 332.

(2) Par sa forme, l'encadrement de la légende, la paléographie et le sens des noms.

à l'exil. A la fin de la première ligne l'espace a manqué dans le champ de l'intaille pour isoler les deux derniers caractères (1); le *hé*, d'ailleurs très caractéristique, est lié au *waw* dont le crochet supérieur empiète sur les lignes du cadre. Le point final, agrandi peut-être par une éraflure, paraît gravé; en ce cas on l'attendrait aussi après le premier nom, à l'instar des grandes inscriptions de Siloé, Dibân, etc., et selon un usage déjà relevé sur des cachets archaïques (2). La juxtaposition des deux appellatifs sans indice de relation quelconque n'est plus un fait isolé dans les légendes sigillaires hébraïques; elle demeure encore inexpliquée.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES

Collection de M. le baron d'Ustinow à Jaffa. Dalle trouvée dans un tombeau judéo-grec à kh. *Ḥebra*, sur la route d'*el-Mûghâr* à *Yâbneh*. L'entrée de la tombe était ornée d'un encadrement architectural dans le style de quelques hypogées des environs de Jérusalem. L'inscription est bilingue. En haut une ligne d'hébreu carré cursif en lettres de 0m,02. Au-dessous trois lignes grecques d'une belle gravure; lettres de 0m,025. La dalle est arrondie par le sommet comme pour s'encastrer dans un tympan de porte par exemple. Aux angles sont dessinées deux colombes.

שלים על ישרין לעולם	*Paix à Yesouroûn à jamais!*
Ἄβραμ υἱοῦ τοῦ	
μακαρίου Ῥωβὴλ	*Abram fils de feu Rôbel*
Φαρβεθίτις	*de Pharbétis.*

La lecture de l'hébreu n'est pas sans obscurité par le fait des lettres mal formées. La comparaison toutefois avec les textes analogues de la nécropole de Jaffa, ou avec d'autres inscriptions juives et des graffites de plus basse époque, donne de très suffisantes garanties (3). Seules

(1) Voir des exemples analogues sur d'autres gemmes sigillaires . Cl.-Ganneau, *Recueil...*, II, 27 — où se rencontre précisément le nom Ma'aséiahou, — 252, etc.

(2) *Rev. des étud. juiv.*, oct. 1900, p. 174 s.

(3) La formule est d'ailleurs le pendant de celle-ci שלם על ישראל, Cl.-Ganneau, *Arch. Res.* II, 147.

peut-être les particularités du mot final n'auraient pas d'équivalent strict pour le groupe ים et pour le ם. On peut comparer cependant pour le 1er le texte édité par M. Clerm.-Ganneau, *Quart. St.* avr. 1900, p. 117, n° 16[3], et pour le second certaines formes tardives du *mem* dans les tableaux alphabétiques du *Corpus* hébreu de Chwolson. *Yešouroûn* est une sorte de nom de tendresse pour *Israël*, dans Dt. **32** 15; **33** 5, 26; Is. **44** 2. On se souvient qu'il figure dans l'inscr. samaritaine d'Amwâs publiée par le P. Lagrange, *RB.* 1893, p. 114 ss. A noter que le texte vient des environs de Yâbneh (à peu près une 1/2 heure au S.-S.-E.) et qu'on a signalé déjà « l'existence à Yabneh, au ve siècle de notre ère, d'une importante agglomération de Juifs et de Samaritains » (Cl.-Ganneau, *Recueil...*, II, 219 ss.).

Le grec, pour élégante qu'en soit la gravure, a toute la barbarie de mise chez un scribe dont ce n'était point la langue. N'était la présence du gentilice au nominatif, on construirait toute l'épigraphe au génitif, à l'instar des formules des ossuaires par exemple. Il est vrai que de telles irrégularités grammaticales n'ont plus rien de trop insolite dans les textes de cette origine. Μακαρίου appliqué à Rôbel doit sans doute s'entendre non au sens générique de *bienheureux*, mais selon l'usage de la langue qui l'appliquait aux morts. Ῥωβήλ est une variante de Ῥουβή. Ῥωβε, etc. = Ruben; cf. le sanctuaire fameux de *Néby Roubîn* sur le littoral, à peu de distance au N.-O. de Yâbneh, et l'emploi fréquent de cet appellatif parmi les modernes habitants de la contrée. Φαρβεθίτις est le gentilice formé sur le nom Φάρβαιτος, capitale d'un nôme de la Basse-Égypte. Les iotacismes sont familiers. Le texte pourrait être attribué au vie siècle.

L'inscription serait la signature d'Abram, qui fit ériger le tombeau à son père, plutôt que sa propre épitaphe.

L'ÈRE D'ÉLEUTHÉROPOLIS

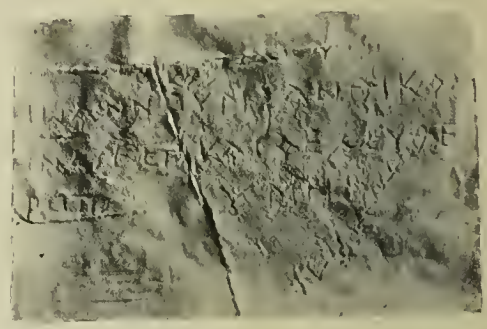
Le débris d'inscription qu'on va lire a été trouvé à peu de distance au nord de Jérusalem, en face de Saint-Étienne, près de la grande mosaïque des Oiseaux (1). Un officier supérieur de la garnison a construit sa demeure au-dessus de la mosaïque, en la respectant d'ailleurs. Voulant se donner du large, il a fait creuser les fondements d'un nouveau corps de logis contigu au premier, et la tranchée a rencontré la suite

(1) Décrite sommairement *RB.* 1894, p. 622; voy. *ZDPV.*, XVIII, pl. 1; sur l'inscr. et la date, *ZDPV.*, XXIV, p. 157 ss., 165 ss.

des tombes signalées il y a huit ans. On en a retiré, paraît-il, quelques lampes en terre cuite et des *verres,* puis une petite dalle de marbre, que la maladresse d'un ouvrier a par malheur mise en pièces. L'officier a eu l'amabilité de venir nous montrer l'*écriture* qui se trouvait sur deux des morceaux qu'il a pu sauver. Ces morceaux se raccordent et offrent la fin d'un titre funéraire dont rien ne permet de deviner le début.

Plaquette mince de marbre blanc large de $0^{m},29$, haute actuellement de $0^{m},18$, cassée en haut sur une ligne de texte dont il n'est resté apparent que le pied de quelques lettres. Quatre autres lignes d'une écriture cursive, fine et peu profonde mais bien formée. Les lignes sont complètes. Haut. moy. des lettres $0^{m},015$.

Α
Μ ΚΑΡ/
Η
ΙΩΑΝΝΟΥ ΜΞΑΝΘΙΚ/ Α
ΙΝΔΣ Ε ΕΤ ΚΑΤΑ ΕΛΕΥΘΕ
ΡΟ Π/ ΥΜΗ



... du bienheureux Jean. Au mois de Xanthikos, 1er (jour), indiction 5e, année 448 [de la fondation ou *selon l'ère] d'Éleuthéropolis* (1).

Les éléments de lettres à distinguer dans la cassure sont trop insuffisants pour s'y attarder. On remarquera que le mot μακαρ(ίου) est placé comme en surcharge dans un entreligne et en écriture plus petite. A la lig. 4, entre la date et les lettres du début, il n'y a pas trace de lettres et le Π est suivi d'une abréviation évidente. Les formes paléographiques sont d'une époque basse et conviendraient au VIe ou au VIIe siècle.

Tout l'intérêt de ce fragment est dans la date indiquée par rapport à Éleuthéropolis ou à un événement de son histoire. Aussi bien n'est-il guère douteux qu'il faille lire le nom d'Éleuthéropolis = *Beit Djebrîn*, à la fin de la ligne 3 et dans l'abréviation de la l. 4. On sait par la numismatique l'existence d'une ère propre à cette ville, ère dont l'*époque* se placerait sous le règne de Septime Sévère. Un comput ingénieux avait conduit M. de Saulcy à fixer cette époque entre 202 et 208 de J.-C. (2). Depuis le classement des rares monnaies connues, aucun

(1) Pour cette formule, cf. κατὰ Δαμασκοῦ ἔτους dans Cl.-Ganneau, *Recueil...*, I, 8.

(2) *Numismatiq. de la T. S.*, p. 242. Une monnaie à l'effigie de Sept. Sévère est datée

document nouveau n'est venu préciser mieux cette date; seules quelques phrases vagues d'historiens officiels ou de chroniqueurs ont suggéré que l'ère d'Éleuthéropolis daterait des immunités accordées à la ville par Septime Sévère, quand il traversa la Palestine se rendant de Syrie en Égypte après avoir vaincu les Parthes, pacifié la Syrie et réprimé les troubles de Judée (1). Ce voyage impérial est assigné par quelques historiens à l'année 202 (2), au moins d'une manière approximative, tandis que d'autres ont préféré l'an 200 (3). Cette dernière date est la vraie, au témoignage catégorique de notre inscription.

L'année 448 de cette ère spéciale calculée a priori d'après l'an 200 ap. J.-C., date du voyage de Septime Sévère, équivaut à 648 de l'ère chrétienne. Or, en 648, de janvier à octobre, on était encore dans l'indiction 5e commencée en octobre 647. Le 1er jour de Xanthikos, suivant l'usage du calendrier syro-macédonien, doit correspondre au 22 mars. C'est donc l'an 199/200 qu'il faut considérer comme la date du voyage de Septime Sévère et le point de départ de l'ère d'Éleuthéropolis, dont la constitution en ville libre sera un fait particulier de ces libéralités impériales que l'*Historia Augusta* n'a par jugé opportun de nous énumérer.

Qui fut le *bienheureux* Jean? pourquoi employer à Jérusalem et à cette époque l'ère d'Éleuthéropolis pour dater une épitaphe? Comment préciser le rapport de tombes grecques avec la mosaïque à inscription arménienne si voisine? Quelque autre découverte imprévue fera peut-être un jour la lumière à ce sujet. Le nom de *Jean* s'est trouvé déjà en cet endroit dans une petite épigraphe arménienne gravée sur un vase (4). Il n'y a là sans doute qu'une homonymie assez simple pour un nom aussi fréquent et dans une nécropole appartenant peut-être à quelqu'un des centres monastiques de la Jérusalem byzantine, demeurés prospères durant les premières années de l'occupation musulmane.

de l'an 3 d'Éleuthéropolis; d'autres à l'effigie de Julia Domna sont des années 6 et 8; une de Caracalla en l'an 9.

(1) Voir par ex. *Hist. Aug.* Ael. Spartiani, *Severus*, 16-17 : Dein cum [Severus] Antiochiam transisset, data virili toga filio majori secum eum consulem designavit, et statim in Syria consulatum inierunt. Post hoc... Alexandriam petit. In itinere Palaestinis plurima jura fundavit (éd. Herm. Peter, p. 148). Dans un voyage précédent l'empereur avait sévi contre les partisans de Niger. Le même Spartien a dit plus haut, c. 9 : Neapolitanis etiam Palaestinensibus jus civitatis tulit. Cf. c. 14.

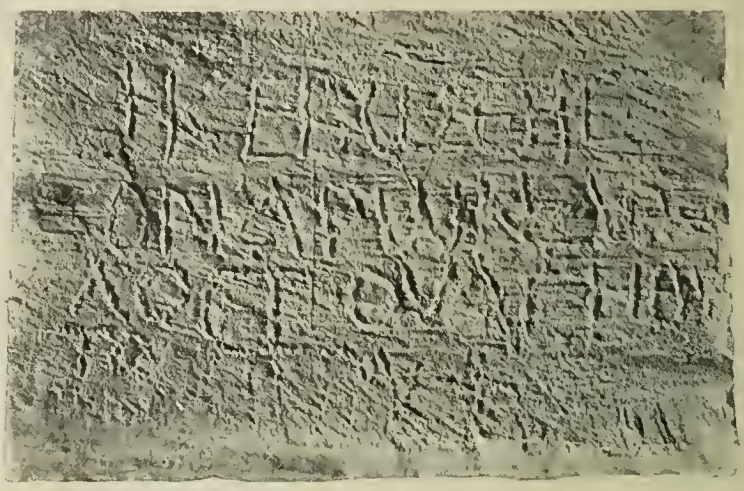
(2) Tillemont, Duruy, etc.

(3) Cf. Govau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 249.

(4) *ZDPV.*, XVIII, 89.

∴

Sinaï : oasis de Feirân au pied de la colline du *Meḥarret* (cf. *RB.* 1896, p. 630). Pierre absidale présentant un large graffite grec sur la face cintrée. Quatre lignes longues de $0^m,35$ à $0^m,40$. Hauteur moy. des lettres $0^m,05$. Gravure médiocre; le bloc de grès est un peu effrité. Est. et cop. par les PP. Jaussen et Savignac.



+ ΚΕ ΒΩΕΘΙϹ	† Κ(ύρι)ε βωεθ(ή)σον
ΟΝ ΑΡΩΝΔΟΥ	Ἀρων δοῦλος
ΛΟϹ ΤΟΥ ΑΓΗΟΥ	τοῦ ἁγι(ί)ου τόπου ✕
ΤΟ ΠΟΥ +	

Cet Aaron est sans doute un membre de la communauté monastique florissante à Feirân dès le temps de sainte Sylvie.

Le texte est d'assez basse époque, peut-être du VIIe s. : mais on sait la survivance des centres monastiques disséminés dans les oasis du Sinaï même après l'occupation de la contrée par les *Sarrasins* (voy. de nouveaux témoignages dans Nau, *Les récits inéd. du moine Anastase*, Paris, 1902, passim).

Le *saint lieu* dont il était desservant est probablement l'église du Meḥarret considérée, semble-t-il, en ce temps-là comme l'endroit de la prière de Moïse durant le combat d'Israël contre Amaleq à Raphidim (cf. *RB.*, *loc. c.*, p. 629); ainsi du moins l'attesterait le curieux chapiteau dessiné dans les ruines du Meḥarret par un des membres de la caravane de 1896 et qui représente d'une façon rudimentaire un homme debout dans l'attitude de la prière, les deux bras étendus et les mains levées (*op. c.*, p. 640). Noter le singulier iotacisme dans αγηου. Le mot τοπου est coupé en deux sans raison apparente.

Cf. un proscynème analogue au sommet de Taḥouneh (*op. c.*, p. 637).

*
* *

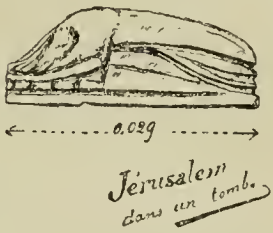
J'ai émis naguère l'hypothèse que la forteresse médiévale de وعيرة, à Pétra, pourrait être identifiée avec les ruines du *Qaṣr* qui enferme l'antique Ḥaram nabatéen à l'extrémité du *Siq* (*RB.* 1898, p. 431 ss.). De nouvelles recherches ont permis au P. Savignac de retrouver *Ou-'aïrah* et d'en étudier les ruines qu'il décrira quelque jour. L'étrange place forte avait été correctement localisée déjà par Robinson qui en ignorait le nom et dont je n'avais pas l'ouvrage sous la main en ce temps-là (*Bibl. Researches,* II, 128 [éd. de 1856]).

Le *qaṣr* de Pétra, qu'on m'avait nommé *qaṣr Nadjar* — du nom d'un grand rocher à proscynèmes en face du ravin de *Farasah,* — s'appelle en réalité le *Qaṣr* tout court. L'aire du ḥaram est dite aujourd'hui *Zabe'aṭouf* زبعطوف.

H. Vincent.

Jérusalem, mai 1902.

Collect. Ustinow. Scarabée en jade, percé selon son grand axe; dimens. 0m,029 sur 0m,018. La pierre a été soigneusement polie et la facture est remarquable. Sur la face inférieure, un cachet égyptien d'une gravure moins élégante qu'on ne s'y attendrait.



La pièce a été trouvée dans un tombeau de la Ville Sainte.

Le R. P. Deiber, O. P., propose la lecture et l'explication suivante :

Je lis le texte gravé sur la face antérieure du scarabée : « Celle qui est la compagne royale, Vie, santé, force » au masculin. *Semer* est un titre que portent les grands dignitaires de la cour du Pharaon, princes ou princesses. On le trouve à toutes les époques, sur l'inscription de Pepi Ier (l. 13) de la VIme dynastie jusqu'à la décadence ptolémaïque, et après.

Ce titre est suivi de la formule ordinaire placée à la suite des expressions relatives aux Pharaons : Vie, santé, force, généralement écrit en abrégé ☥ ▮ ∩. Ici l'un des termes est écrit en entier pour remplir sans doute toute la place restée libre. Le ☥ est parfaitement reconnaissable; l'autre est difficilement lisible, c'est évidemment le signe ▮ ou détérioré ou mal fait, la formule est trop fréquente et trop connue pour qu'il en puisse être autrement.

Il resterait à déterminer à qui appartient le cartouche? quelle est cette compagne du roi? quel est ce roi et, par suite, à quelle époque faut-il le placer? Par le cartouche lui-même il est impossible de le savoir. On serait tenté, à voir le pêle-mêle des hiéroglyphes, de le reculer fort loin, si nous ne savions que bien souvent, ces scarabées funéraires sont gravés à toutes les époques avec une grande négligence, comme on peut le voir au Louvre (Salle funéraire, vitrine G). Puis les incursions des Pharaons en Syrie et Palestine, depuis le règne d'Amenemhat (XIIme dynastie) jusqu'à la conquête grecque, ont été si nombreuses, la domination égyptienne s'y est implantée depuis lors maintes fois, que la partie des conjectures est belle. Seules d'autres indications du tombeau qui renfermait ce scarabée seraient capables de fixer quelques-unes de ces obscurités.

F.-A. Deiber.

RECENSIONS

Athanasius und der Bibelkanon, von Th. Zahn. — Erlangen und Leipzig, Deichert, 1901. Une brochure de 36 pp. in-4°.

M. Zahn estime que peu après la mort de saint Athanase on réunit la collection de ses lettres festales. On ne saurait dire cependant que le *De viris* hiéronymien en est la première attestation, car la mention du *De viris* n'implique pas que ces lettres forment une collection. Mais il semble bien que la collection a été connue de Sozomène par l'intermédiaire, croyons-nous, du *Synodikon* dit de saint Athanase, lequel fut formé aux environs de 385. Elle serait donc de bien peu postérieure à la mort d'Athanase (373). Elle s'est perdue en grec. Des fragments grecs nous ont été conservés par les collections canoniques grecques, Balsamon, Zonaras, et nous possédons ainsi, pour une large part, le texte grec de la 39e lettre festale, celle qui renferme un catalogue des livres saints. De cette même 39e lettre, qui ne fait point partie des lettres festales conservées en syriaque, nous avons un texte syriaque qui nous est parvenu comme le grec grâce à des compilations de droit. Il a été publié avec les autres lettres festales syriaques par Cureton. Tout dernièrement, M. Schmidt, un coptisant à qui l'on doit d'heureuses trouvailles, a découvert une version sahidique de la 39e lettre, dans un manuscrit (x-xie siècle) de la Bibliothèque nationale : le texte est incomplet, comme il l'est également en grec et en syriaque, mais il est cependant plus étendu. Il représente vraisemblablement un fragment d'une version copte de toute la collection des lettres festales, version qui peut être aussi ancienne que la collection grecque. Nous avons ainsi trois témoins indépendants pour établir le texte de la 39e lettre festale. Il est grand dommage que M. Zahn n'ait pas mis en appendice de sa dissertation sur trois colonnes parallèles les trois textes grec, syriaque, copte, quitte à traduire ces deux derniers en allemand, au lieu de nous renvoyer au travail de Schmidt dans les *Nachrichten* de l'Académie des sciences de Göttingen (1898) : les divergences sont assez marquées entre les trois textes pour que leur constante comparaison ne soit pas superflue.

M. Zahn note avec raison que les hérétiques cités par Athanase dans les premières lignes du texte ne sauraient être les Mélétiens ou les Ariens : Athanase cite uniquement les apocryphes qui de longue date circulaient parmi les chrétiens d'Égypte, et dont en ces dernières années tant de fragments ont été retrouvés en Égypte même. Athanase, interrogé par ses collègues sur la question des Écritures authentiques, déclare qu'il va dire ce qu'il a appris comme traditionnel (μαθόντι ἄνωθεν), c'est à savoir quels sont les livres κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι. Athanase attribue à l'Ancien Testament vingt-deux livres, le nombre même des lettres de l'alphabet hébreu. Puis vient le Nouveau Testament dans l'ordre Mat., Marc, Luc, Jean, Act., Cath., Paul, Apoc. Athanase ajoute à cet inventaire d'autres livres : ceux-ci, dit-il, ne sont pas κανονιζόμενα, mais ils ont été τετυπωμένα παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον :

ce sont la Sagesse, l'Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, la *Didachè* et le *Pasteur*. Il faut donc distinguer trois états par rapport au canon : les livres κανονιζόμενα, les livres ἀναγινωσκόμενα, les livres ἀπόκρυφα. Quelle a été l'influence de cette lettre festale d'Athanase? M. Zahn reconnaît que, en Orient, même après le triomphe du consubstantialisme, cette influence fut nulle. En Occident a-t-elle marqué davantage? M. Zahn l'affirme plus qu'il ne l'établit. Le décret pseudo-gélasien déclare définir le canon des Écritures « *secundum traditionem sancti Athanasii episcopi Alexandriae civitatis* »; on serait bien imprudent de voir là une trace de la 39e lettre festale, étant donné surtout que la distinction qui caractérise cette lettre, la distinction des livres κανονιζόμενα et des livres ἀναγινωσκόμενα, ne se retrouve pas dans le décret pseudo-gélasien. Encore moins se trouve-t-elle dans le décret damasien de 382.

La dissertation de M. Zahn, avons-nous besoin de le dire? est riche en informations de l'érudition la plus copieuse. Elle est une excellente introduction à la 39e lettre festale et aussi bien un chapitre à l'histoire du canon.

Toulouse. Pierre BATIFFOL.

Epistles of st. Peter and st. Jude by the Rev. Charles BIGG, dans l'*International critical Commentary*: in-8°, 353 pp.; Edinburgh, Clark, 1901. — Prix : sh. 10, 6.

On s'étonnera peut-être, au premier abord, de voir paraître un volume assez considérable pour trois petites épîtres. Mais ce sont souvent les petits écrits qui soulèvent les grosses questions. Ceux auxquels M. BIGG consacre son livre (*I* et *II Pet.*, *Jude*) sont précisément dans ce cas. Pour caractériser l'ouvrage en deux mots, qu'on me permette de rééditer une formule barbare et de dire qu'il est d'un « conservatisme éclairé ». L'auteur est au courant des questions qu'il traite, mais ses arguments font plus d'honneur à son respect pour la tradition qu'à son esprit critique.

L'opinion commune considère I Pet. comme étant réellement du prince des apôtres. Les raisons que les auteurs modernes font valoir contre l'authenticité de cette lettre sont loin d'être décisives. M. B. soutient toutefois que l'épître n'a pas été rédigée de la main de l'apôtre lui-même, mais seulement sous sa dictée ou son inspiration, conformément à v, 12. Cette considération doit servir à justifier la différence de style que l'on remarque entre I Pet. et II Pet. et à défendre l'authenticité de cette dernière. Mais pour juger de l'authenticité des deux lettres par la comparaison des styles, il faudrait avoir un terme moyen, une mesure, c'est-à-dire un document qui ne fût pas lui-même en question et dont on pût dire qu'il représente certainement la manière d'écrire de l'apôtre. Il faut donc recourir à d'autres arguments. I Pet. suppose des circonstances historiques qu'il est assez facile de déterminer : *a*) Pierre est à Rome (v, 13. Babylone-Rome); *b*) il a auprès de lui Silvain et Marc (v, 12-13). Le préjugé protestant qui niait la venue de Pierre dans la capitale de l'empire est définitivement tombé, et l'on admet que le prince des apôtres est mort victime de la persécution de Néron. Mais, précisément, I Pet. est-elle antérieure à cette persécution? Tout porte à le croire : non seulement les chrétiens ne sont pas en butte aux violences du pouvoir civil, mais encore il semble bien que, même dans la capitale de l'empire, le danger pour eux n'est pas imminent. Une difficulté plus grave fournit à M. B. l'occasion de montrer sa compétence historique. Il s'agit de la présence à Rome de Marc et de Silvain aux approches de l'an 64. Ce Marc, que Pierre appelle « son fils » (v, 13), doit être tenu pour identique à celui que Paul (Col. IV, 10) appelle « cousin de Barnabé » et qui, dans le livre des Actes, porte le

nom de Jean Marc. Il avait pour mère une sainte femme nommée Marie, dont la maison servait de refuge aux premiers chrétiens (Act. Ap. XII, 12). C'est vers cette demeure que Pierre se dirige, aussitôt après avoir été miraculeusement délivré de ses fers. L'apôtre avait donc avec la famille de Marie des rapports assez intimes pour qu'il pût considérer Marc comme son enfant spirituel et l'appeler « mon fils ». Cependant l'emploi de cette expression suppose que, vers l'an 60, Marc n'était pas trop avancé en âge. Or, nous savons que Paul, dès son premier voyage apostolique, le prit pour compagnon, en même temps que son cousin Barnabé (Act. Ap. XIII, 2). Si nous supposons qu'à cette époque (44) il avait 20 ou 25 ans, il s'ensuit que, lors du séjour de Pierre à Rome, il était encore relativement jeune. Certains auteurs modernes ont voulu reconnaître en lui le jeune homme mentionné dans le deuxième évangile à propos de l'arrestation du Sauveur (Mc. XIV, 51), ce qui lui donnerait un âge un peu plus avancé. Mais cette identification n'offre pas de garantie. Il reste donc que le livre des Actes fait de Marc un compagnon de Paul, tandis que I Pet. le donne pour un compagnon de Pierre. Si les deux renseignements sont exacts, il s'est produit, dans l'existence de ce personnage, un changement d'orientation dont il importe de découvrir les traces. Le livre des Actes laisse entendre ce qui a dû se produire, lorsqu'il nous apprend que, arrivé à Perge en Pamphylie, Jean Marc quitta Paul et Barnabé pour s'en retourner à Jérusalem (XIII, 13). Une telle conduite ne peut s'expliquer que par un désaccord survenu entre Paul et Marc dans l'exercice de l'apostolat, et tout porte à croire qu'après s'être ainsi détaché de l'apôtre des gentils, Marc se rangea sous la conduite de Pierre. Il n'y a pas lieu d'attribuer à un autre qu'à lui la composition du deuxième évangile, et l'on sait qu'une vieille tradition présente ce livre comme un écho de la prédication de Pierre. Comme on le voit, la mention de Marc à la fin de l'épître (V, 13) cadre parfaitement avec l'ensemble des données historiques. M. Bigg fait une démonstration analogue à propos de Silvain (V, 13), qu'il identifie avec le Silvain des épîtres pauliniennes et le Silas du livre des Actes. Comme Marc, Silvain fut d'abord compagnon de Paul et prit part à son second voyage (Act. Ap. XVIII, 5). Notre auteur prend acte de ce fait pour déterminer la date de I Pet. Puisque Silvain se trouve à Rome au moment de la rédaction, la lettre fut écrite après que S. Paul eut terminé sa seconde mission. M. B. place ce fait en l'an 54. Cependant Silvain n'a dû se séparer de Paul que lors de l'emprisonnement de l'apôtre, en 58. Étant donné que I Pet. a été écrite avant le début de la persécution néronienne, l'époque de sa composition se trouve délimitée à un espace de six ans, 58-64.

La question d'authenticité est ainsi résolue, au moins pour ce qui regarde la substance de l'épître. Mais Harnack a cru découvrir dans l'adresse et dans la salutation finale des traces d'interpolation. Ce système prévaudra difficilement contre l'ensemble des raisons que lui oppose M. Bigg. D'ailleurs, pour ce qui regarde la première épître de Pierre, ce dernier a beau jeu. Il en va tout autrement quand il s'agit de II Pet. Voici comment on résume l'état de la question : d'une part, II Pet. est antérieure à *Jude*, cette épître contient un enseignement identique à I Pet., bien qu'elle en diffère par le style; rien, ni dans les mots, ni dans les idées, ni dans les faits qu'elle contient, ne s'oppose à son origine apostolique; on n'y rencontre pas de traces d'une origine tardive. On en conclut que la lettre est bien de Pierre, mais que l'apôtre s'est servi, pour la rédiger, d'un secrétaire autre que celui auquel il a eu recours pour I Pet. — D'autre part, II Pet. fait usage de l'*Apocalypse de Pierre;* on ne trouve pas trace de son existence avant Clément d'Alexandrie; elle est postérieure à *Jude;* elle est écrite contre les Gnostiques; elle suppose l'existence d'un

canon du N. T. D'où l'on conclut qu'elle n'a pas été écrite avant la deuxième moitié du second siècle. M. B. réfute cette dernière série d'arguments. Son attitude défensive prouve que la thèse a besoin d'être défendue. La démonstration appartient donc au domaine de l'apologétique. Aussi, on ne sera pas étonné de le voir invoquer l'autorité de celui qui passe à juste titre pour le maître de l'apologétique protestante; nous voulons parler de M. Zahn. M. Bigg reproduit, en effet, les conclusions du professeur d'Erlangen et accepte l'ordre de succession II Pet., I Pet. Il ne s'en écarte que sur un point secondaire : II Pet. n'a pas été écrite, comme le veut Zahn, par S. Pierre lui-même, mais par un secrétaire écrivant sous la direction de l'apôtre, et ce secrétaire est différent de celui qui a rédigé I Pet. Ainsi disparaît la seule difficulté que le critique d'Erlangen avait laissée subsister.

L'épître qui porte le nom de Jude répond, selon M. Bigg, aux mêmes préoccupations que II Pet. S. Pierre en aurait déterminé la rédaction en envoyant à Jude un exemplaire de sa lettre. Les arguments apportés par la critique indépendante contre l'opinion traditionnelle sont dénués de fondement. M. B. se range, ici encore, à côté de Zahn contre Jülicher et Harnack.

La personne de Jude nous est assez peu connue et les quelques données que l'histoire nous fournit sur son compte sont en partie contradictoires. Ce qui paraît certain, c'est qu'il était du nombre de ceux que l'on appelait « les frères de Jésus », et qu'il avait avec Jacques, premier évêque de Jérusalem, un lien de parenté (Ἰούδας Ἰακώβου, Lc. VI, 16; Act. Ap. I, 13). D'après les *Constitutions apostoliques* (VII, 46), il serait frère de Siméon, deuxième évêque de Jérusalem, auquel il aurait succédé sur le siège épiscopal. D'autre part Eusèbe (*H. E.*, III, 11, 32; IV, 22), corroboré par *Const. Ap.* (VII, 46), fait de Siméon le fils de Clopas. Or, Clopas, au témoignage d'Hégésippe (dans Eusèbe, *H. E.*, III, 11), était frère de Joseph, le père de Jésus. Quant aux deux autres frères du Seigneur, Jacques et Joseph, ils sont dits fils de Marie (Mt. XIII, 55; XXVII, 56; Mc. VI, 3; XV, 40; Lc. XXIV, 10), sœur de Clopas et de Joseph. L'ensemble de ces données m'empêche de souscrire à l'opinion commune, que soutient M. Bigg, et de considérer les quatre personnages en question (Siméon, Jude, Jacques et Joseph) comme quatre frères. Je considère comme plus satisfaisant le système qui divise en deux groupes les frères du Seigneur : Siméon et Jude, fils de Clopas; Jacques et Joseph, fils de Marie et d'Alphée. Reconnaissons toutefois qu'il s'agit d'une généalogie des plus confuses, qu'on ne parviendra probablement jamais à débrouiller.

Pour ce qui est du commentaire, nous reprochons à l'auteur un seul petit défaut, un défaut de forme, celui de s'être borné à reproduire les mots les plus importants du texte, au lieu de donner le texte en entier.

Jérusalem.

P. Th. Calmes.

Untersuchungen zur Altchristlichen Epistolographie, von D. P. Thomas M. Wehofer. *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften* in Wien. Philosophisch-Historische Classe. Band 143. Wien, 1901. — In Commission bei Carl Gerold's Sohn. In-8, 230 pages.

M. Wehofer a tenté d'appliquer à l'épistolographie chrétienne les théories de Müller sur la métrique hébraïque. Les travaux du professeur viennois l'ont amené, comme l'on sait, à fixer à trois les grandes lois de la rhétorique des Sémites : la *responsio*, l'*inclusio* et la *concatenatio*. Ces procédés ne sont cependant pas tellement particuliers aux peuples de l'Orient que l'on ne puisse les retrouver ailleurs. Telle ou

telle des tragédies grecques, *Antigone*, par exemple, nous offre des spécimens de l'application par les Grecs des procédés littéraires chers aux Sémites. Ce fait ne surprendra que ceux qui ignorent combien la Grèce a introduit dans sa civilisation d'éléments étrangers qu'elle devait, il est vrai, transformer et embellir encore.

Le judaïsme contemporain des origines chrétiennes comporte un état d'esprit des plus complexe. M. Wehofer a signalé ses résultats dans le domaine littéraire; il faudrait bien se garder de croire que le monothéisme juif ne s'est manifesté que par des procédés de composition épistolaire, et s'il nous était permis d'apporter quelque restriction à nos éloges, ce serait pour regretter que l'auteur n'ait pas suffisamment indiqué la multiplicité des signes qui peuvent aider l'historien des origines chrétiennes à classifier ses documents. Et donc, comment appliquer à l'épistolographie chrétienne les théories de Müller? M. Wehofer procède ainsi : L'écrit n'offre-t-il aucun cas de *divisio*, de *probatio*, de *refutatio*, de *recapitulatio?* Le cas est clair : ce n'est pas là l'œuvre d'un Grec pur sang. Mais c'est du grec ou du latin que nous avons sous les yeux? Peu importe. La langue n'est ici qu'une vaine apparence qui ne doit pas nous arrêter, il faut arracher le masque et, sous le style, reconnaître l'homme. L'écrit en question n'est que la version aryenne d'une pensée sémite. Refaisons en sens inverse le travail de l'auteur, reconstituons en araméen ou en hébreu ces pages écrites en grec, les procédés de la rhétorique sémite nous apparaîtront alors dans la pleine lumière. La *responsio*, l'*inclusio*, la *concatenatio*, diviseront l'ouvrage en toutes ses parties naturelles; la pensée, fragmentée en ses éléments par la membrure strophique, pourra être interprétée plus exactement et avec moins de labeur. L'auteur vérifie ses procédés sur plusieurs représentants de l'ancienne épistolographie. L'abondance des matières pousse d'abord à croire que le sujet a débordé ses cadres, car ce n'est pas seulement d'écrits chrétiens qu'il s'agit, mais aussi d'ouvrages incontestablement juifs, la lettre de Jérémie, les deux lettres pour la Hanukka (*sic*). Et cependant l'unité de cette petite brochure est parfaite : les deux épîtres pour la Dédicace du Temple, que sont-elles, sinon le prototype juif des grandes épîtres catholiques du christianisme? L'épistolographie chrétienne est donc ainsi étudiée en elle-même et en ses antécédents. Nous nous bornerons à donner un résumé de l'étude de M. Wehofer sur un sujet tout à fait biblique : l'épître de Jérémie (LXX, ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΕΡΕΜΙΟΥ, Swete). Schürer (*Gesch. des Jüd. Volkes*, III [1898], p. 344) tient cette lettre pour une composition rédigée certainement en grec, il ne pense cependant pas qu'elle soit un écrit spécifiquement hellénique. On peut donc, grâce à elle, saisir sur le vif les procédés littéraires d'un Sémite écrivant en grec. Le thème de la lettre est indiqué par l'auteur au ỳ. 3. L'introduction va jusqu'au ỳ. 6 inclusivement. Le développement du sujet commence au ỳ. 7. La pensée de l'écrivain s'exprime dès lors en 3 strophes dont le nombre est basé sur le chiffre sacré 7. Toutes trois (ỳ. 7-14, 15-21, 23-28) se terminent par un refrain :

I Ref. ὅθεν γνώριμοί εἰσιν, οὐκ ὄντες Θεοί· μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς.	II Ref. ὅθεν γνώσεσθε ὅτι οὐκ εἰσὶ Θεοί· μὴ οὖν φοβεῖσθε αὐτά.	III Ref. γνόντες οὖν ἀπὸ τούτων ὅτι οὐκ εἰσὶ Θεοί· μὴ φοβηθῆτε αὐτούς.

Le ỳ. 27 doit se décomposer en 2 articles : τὰς δὲ θυσίας αὐτῶν ἀποδόμενοι οἱ ἱερεῖς αὐτῶν καταχρῶνται et ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ γυναῖκες ἀφ' αὐτῶν ταριχεύουσαι. La lettre s'achève par une strophe (ỳ. 56-62) et une antistrophe (ỳ. 65-71) basées toutes deux sur le nombre 7 et terminées chacune par un refrain : ὅθεν οὔτε νομιστέον οὔτε καλητέον ὑπάρχειν αὐτοὺς θεούς (63) et γνωσθήσονται ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί (71). Le chiffre sacré figure donc au moins

5 fois dans ce petit écrit. Le membre de phrase transcrit ci-dessus : ὅθεν γνώριμοί εἰσιν (ỳ. 14), est tout à la fois une conclusion et l'introduction à la seconde strophe (ỳ. 15-21), aussi est-il en rapport avec la phrase citée entre la 2e et la 3e strophe. La 2e et la 3e strophe ont donc chacune leur *inclusio*, tandis que l'inclusion de la 1re strophe est formée par le rapport qui existe entre la phrase finale et l'introduction générale à la lettre. La 4e strophe (29-39) et les deux suivantes (39-44 et 45-56) ont chacune leur *inclusio* grâce aux phrases qui les commencent et qui les terminent : πῶς οὖν νομιστέον, etc. (39); πῶς οὖν νομιστέον, etc. (44); πῶς οὖν ἐκδεκτέον, etc. (56). S'il fallait donner le schéma strophique de l'épître de Jérémie on aurait 8 strophes ainsi groupées (7 + 7 + 7) + (10 + 5 + 10) + (7 + 7). Le nombre 5 sert de base non seulement à la membrure strophique de certains passages (39-44), mais aussi à la détermination des strophes dérivées du chiffre 7, car on a 7 + 7 + 7... + (7 + 7). Les strophes basées sur le nombre 7 ont encore ce caractère spécial que leur refrain-répons est affirmatif, tandis que celles qui dérivent du nombre 5 ont un refrain-répons interrogatif (πῶς suivi de deux adjectifs verbaux servant d'introduction). Les refrains-répons ne sont évidemment pas compris dans l'énumération des versets. A l'intérieur de chaque strophe la *responsio* avec un refrain-répons ne précède pas nécessairement.

L'application des lois de Müller permet donc de reconnaître dans la lettre de Jérémie une œuvre juive qui n'a de grec que les apparences. On voit de suite l'utilité du travail entrepris par M. Wehofer. L'auteur étudie ensuite de la même manière les deux lettres pour la Dédicace (II Maccb. I, 1-9 et I, 10-II, 18-27), le livre d'Hermas, l'épître de Barnabé et enfin les deux lettres de Clément. Nous ne pouvons songer à résumer ici toutes les données intéressantes que l'on trouve dans ces pages. Mais les amis de l'ancienne littérature chrétienne sauront faire leur profit de la large érudition de M. Wehofer et le remercier avec nous d'avoir frayé à l'épistolographie des origines une voie nouvelle.

Jérusalem.

Fr. Pierre MAGNIEN.

Das sogenannte Volksbuch von Hiob *und der Ursprung von Hiob Cap.* I, II, XLII, 7-17... von DR. K. KAUTZSCH, in-8°, 88 pp.; Tübingen, Mohr, 1900.

L'auteur, fils du professeur E. Kautzsch de Halle, veut assigner une place définitive dans la littérature hébraïque aux trois chapitres qui forment le prologue et l'épilogue du livre de Job. Il entreprend donc de dater ces chapitres et en même temps de déterminer la nature de leurs relations avec le poème proprement dit (p. 17 sq.).

Dans un aperçu assez clair sur le développement historique du problème (chap. I, pp. 3-15) il mentionne les doutes émis jusqu'ici sur l'authenticité du prologue (et de l'épilogue) ainsi que les solutions proposées depuis R. Simon jusqu'à Budde et Duhm. Si certains exégètes défendent l'antiquité et l'origine congénitale de ces chapitres et du poème (Eichhorn, Rosenmüller, Stickel, etc.), quittes à déclarer interpolés les passages relatifs à Satan (Heiligstedt, König?), d'autres y voient l'œuvre de deux mains différentes et regardent le poème comme la partie la plus ancienne, à laquelle fut ajouté le cadre prosaïque actuel (Hasse, Schultens). De nos jours les défenseurs de l'authenticité et de l'unité des chapitres en question comptent dans leurs rangs des autorités comme Ewald, Dillmann, Merx, Delitzsch, Reuss, Hitzig, etc., mais d'autre part, surtout depuis qu'on a assigné le poème à l'époque exilienne ou post-exilienne, l'hypothèse d'un récit prosaïque plus ancien que le poème a pris plus de consistance. Tandis que Lane et Cheyne croient que le poète a lui-même reproduit librement et en prose le contenu de cette ancienne légende, en y introduisant le personnage ré-

cent de Satan, Hoffmann, Wellhausen, M. Vernes, Bickell, Budde et Duhm soutiennent la thèse d'un ancien « livre populaire » (*Volksbuch*) sur Job, antérieur au Deutéronome (Duhm), dont le dialogue primitif aurait été remplacé par le poème actuel. En face de cette divergence d'opinions et d'un phénomène si extraordinaire et si contraire au courant général de la critique moderne — un livre assigné à l'époque postexilienne est maintenant reculé jusqu'à l'époque du Deutéronome! — K. se demande si l'on n'a pas suivi une méthode défectueuse, c'est-à-dire si l'on n'a pas opéré trop exclusivement avec les preuves internes en négligeant l'examen linguistique de ces chapitres. C'est donc de ce côté qu'il fera porter son effort principal, en étudiant le caractère philologique et stylistique de ces parties considérées en elles-mêmes et dans leur rapport avec le poème (chap. II, pp. 15-18). — Il est inutile de chercher ailleurs des renseignements sur Job, car la tradition de l'A. T. nous apprend très peu sur lui et rien du tout sur un *livre populaire* le concernant. De ce que dit Ez. 14 nous pouvons seulement conclure que Job était renommé pour sa piété extraordinaire, mais l'étymologie du nom lui-même (= celui qui se convertit) suggère l'idée d'une chute précédente à sa conversion : cette dernière indication serait donc plutôt défavorable à la théorie du « Volksbuch » dans lequel Job ne pèche pas (chap. III, pp. 18-22). L'examen linguistique de ces chapitres s'exerce sur une étendue trop restreinte pour permettre une datation précise, mais encore nous révèle-t-il assez d'indices d'influence araméenne et de parenté avec le langage caractéristique de P, pour qu'on puisse affirmer leur origine récente et postexilienne. (Signalons en particulier תִּפְלָה, תְּמִיה ; אַתָּ pour אַתָּה, le pluriel אַהֲוֹתֵיהֶם, la terminaison ־ָה à la première pers. sing. impf., היו construit avec un participe, le ו copulatif avec le parfait, les locutions שוב שבית, זָקֵן וְשָׂבֵעַ, הַ employé comme relatif = אשר, le goût pour les chiffres et la construction de l'adjectif numéral propres à P et aux livres récents) (chap. IV, pp. 22-39). — Comparés avec la partie poétique du livre, le prologue et l'épilogue prouvent par leur langage la possibilité de l'unité d'auteur; en laissant de côté les mots et tournures qu'on retrouve à toutes les périodes, K. énumère environ 77 mots employés dans ces chapitres et dans le poème et une vingtaine de mots propres au soi-disant *Volksbuch* (chap. V, pp. 39-44). — Les données *réelles* du prologue t de l'épilogue doivent donc décider en dernière instance la question de la datation. Les noms propres, même s'ils étaient tous anciens, peuvent n'être que des archaïsmes artificiels; le milieu social dans lequel vit Job n'impose aucune conclusion certaine; les détails de culte — pas de centralisation, pas de sacrifices expiatoires là où on les attend, le caractère de sacrificateur donné au père de famille — révèlent l'intention de placer Job à l'époque des patriarches. Par contre l'idée d'un Dieu élevé au-dessus et en dehors du monde, la conception d'êtres intermédiaires, la figure de Satan, le caractère individualiste du récit prouvent indubitablement une origine postexilienne (chap. VI, pp. 44-58). — Si donc les parties prosaïques sont postexiliennes, tout comme le poème lui-même, pourquoi le livre tout entier ne serait-il pas de la même main? Le langage ne s'y oppose pas (cf. supra), les prétendues contradictions entre les données des deux parties (par exemple sur la maladie de Job, sur ses enfants, sur sa situation sociale, sur l'emploi des noms divins) sont plus apparentes que réelles (chap. VII, pp. 58-67). — Il n'y a pas non plus de contradiction entre le problème posé dans le poème et celui qu'on prétend voir résolu dans la partie prosaïque; le prologue n'a pas même l'intention de traiter un problème, il veut simplement raconter une histoire édifiante, et l'épilogue n'est destiné qu'à donner au tout une conclusion satisfaisante au point de vue esthétique. C'est du reste à ce dernier point de vue, et non pas à ce-

lui de la théologie, qu'il faut se placer pour porter un jugement sur le livre tout entier (chap. VIII, pp. 67-87). — Donc le prologue et l'épilogue sont de la main de l'auteur du poème; celui-ci fut composé vers l'an 400 (p. 16), à l'exclusion des parties plus récentes ajoutées par l'auteur des discours d'Elihu, qui le premier « n'a pas saisi la vraie pensée du poète ou... lui a substitué la sienne » (p. 70).

Sur bien des points l'auteur nous paraît avoir prouvé sa thèse. La théorie du Volksbuch n'est en effet qu'une hypothèse, qui n'a pas de point d'appui documenté par la tradition de l'A. T. De plus, dans leur forme actuelle, le prologue et l'épilogue portent l'empreinte de l'influence aramaïsante postérieure à l'exil; leur style est apparenté à celui du Code sacerdotal, quoique nous ne croyions pas qu'on puisse trancher la question de dépendance, comme le fait l'auteur. L'examen comparé du style des parties prosaïques et poétiques prouve qu'au point de vue du langage l'unité d'auteur est possible : mais nous en restons à cette pure possibilité. Pour des raisons internes, qui « décident en dernière instance » (p. 44), nous ne croyons cependant pas pouvoir affirmer cette unité comme probable. Car si l'on va trop loin en admettant l'existence d'un *Volksbuch* écrit, ne s'arrête-t-on pas à mi-chemin en n'admettant, avec K., que l'existence d'un récit populaire très ancien, il est vrai, mais complété et modifié au fur et à mesure de l'évolution des idées et du langage, jusqu'à ce qu'il ait reçu récemment sa forme actuelle par l'introduction des passages sur Satan? Nous croyons que ce récit, en effet très ancien, avait déjà pris une certaine consistance fixe dans la tradition, non pas qu'il ait été fixé par écrit, mais certains détails, compréhensibles seulement par une époque très ancienne et consacrés par une longue tradition, apparaissent comme essentiels dans le récit actuel. De là la conservation des « Chaldéens » et des « Sabéens », entrés dans le récit primitif à une époque où les uns et les autres n'étaient pas encore parvenus au degré de civilisation qu'ils devaient atteindre plus tard, mais n'étaient encore connus que comme des nomades pillards; de là le culte patriarcal qui reste attribué à Job (cf. les narrations de JE sur les patriarches, si différentes, à ce point de vue, de celles de P); de là le schématisme formel du récit, la régularité des chiffres plus faciles dès lors à fixer dans la mémoire (**1** 2, 3 : 7 + 3, 5 + 5; **42** 12 : 14 + 6, 10 + 10), la symétrie dans les malheurs arrivés aux enfants de Job (Sabéens-foudre; Chaldéens-tempête), la répétition rythmique des mêmes paroles par des messagers différents (par exemple 4 fois : *je me suis échappé moi seul, pour t'en apporter la nouvelle*, **1** 15, 16, 17c, 19c). Il n'y a plus une bien grande différence entre une narration écrite et un récit stéréotypé à ce point par la tradition quant à son contenu sinon quant à son expression verbale!

Quant aux passages relatifs au rôle de Satan (**1** 6-12, **2** 1-7), nous croyons aussi qu'ils n'ont de pendants que dans les passages postexiliens Zach. **3** et I Chron. **21** 1. Et précisément ce dernier texte comparé avec II Sam **24** 1 nous suggère la question : ne serions-nous pas, dans le prologue de Job, en présence d'un phénomène analogue à celui de I Chron. **21** 1? en d'autres mots : n'est-il pas bien possible que l'ancienne tradition ait attribué à la volonté spontanée de Dieu la résolution d'éprouver la piété de Job? Quoique la théologie se serait trouvée en face d'un problème moins difficile que celui que soulève II Sam. **24** 1 (et d'autres passages, p. ex. I Reg. **22** 19 sq., II Chron. **13** 18 sq., Is. **6** 10), un changement ou une substitution analogue s'expliquerait très bien par l'existence d'un sens théologique plus affiné à l'époque où ces passages seraient entrés dans le prologue. Mais en même temps l'objection : « Ces passages une fois supprimés, l'intérêt croissant du récit est supprimé aussi », objection soulevée contre l'hypothèse de l'introduction récente, perd sa force, puisque à la place de la réponse à la question actuelle : « Lequel des deux, Dieu ou Satan, aura rai-

son? » on attendrait la réponse à la question : « Dieu sera-t-il trompé dans son attente de voir Job supporter l'épreuve avec soumission? » Nous ne croyons cependant pas que l'auteur du poème ait introduit lui-même ces passages sur Satan, car les versets **1** 6-12 et **2** 1-7 sont conçus dans un parallélisme rythmique et dans une identité au moins partielle (**1** 6-8 = **2** 1-3^{b}, **1** 11^{a} = **2** 5^{a}, **1** 12^{a} = **2** 6^{a}, **1** 12^{c} = **2** 6^{b}) qui ressemble beaucoup à la régularité formelle constatée plus haut et paraît autoriser une conclusion analogue; de plus le poème connaît bien les Fils de Dieu (**38** 7; cf. **4** 18, **5** 1), mais ne voit pas dans l'influence de Satan la cause des malheurs de Job, comme le fait le prologue. Quand ces passages sur Satan ont-ils été ajoutés au prologue? Est-ce une interpolation ou une fusion de deux versions, l'une plus primitive, l'autre plus théologique? Nous n'osons nous prononcer. Mais nous ne croyons pas K. autorisé à prétendre que le poète des dialogues ne croyait pas à l'existence réelle d'un Satan personnel (p. 83)! — Un autre motif pour lequel nous croyons que le prologue et l'épilogue ne sont pas dus à l'auteur du poème, c'est la différence de tendance et de problème constatable dans ces deux parties, et cette différence existe, malgré tout ce qu'en dit K. Qu'on n'urge pas la différence de conduite de Job dans les deux parties, qu'on n'oppose pas l'éloge que le prologue fait de sa patience idéale aux reproches contre Dieu que le poème met dans sa bouche (p. ex. **9** 21-24), soit; mais il n'en est pas moins vrai que les parties prosaïques traitent le problème : « La croyance à la rémunération temporelle ne rend-elle pas la piété égoïste? » tandis que le poème soulève la question : « Comment les souffrances de l'innocent sont-elles conciliables avec la justice de Dieu? » Que l'ancien récit sur Job ait eu uniquement en vue de raconter un fait édifiant, sans vouloir traiter des questions soulevées seulement plus tard, à une époque où la piété individuelle forma l'objet de spéculations inconnues autrefois, c'est bien possible et fort probable; mais dans sa forme actuelle, qu'il avait sans doute quand il fut réuni avec le poème, il trahit des préoccupations doctrinales. L'idée du livre de Job n'est donc pas une, et même au point de vue esthétique, qui ici n'atteint que la surface de la question, la thèse de l'unité d'auteur est gravement compromise sinon renversée.

Toulouse.

L. Hackspill.

I. — **Die Keilinschriften und das Alte Testament**, Dritte Auflage. I Hælfte, *Geschichte und Geographie*, von H. Winckler, 8° de VI-342 pp.; Berlin, Reuther und Reichard, 1902.

II. — **Babel und Bibel**, ein Wortrag von Friedrich Delitzsch, 52 pages et 50 illustrations; Leipzig, Hinrichs, 1902.

I. L'excellent ouvrage de Schrader sur les inscriptions cunéiformes et l'A. T. a près de vingt ans de date (1). A cette époque le déchiffrement et la lecture étaient certainement fixés, mais quelle autre branche de la philologie a fait depuis lors des progrès aussi considérables? Une nouvelle édition était impatiemment attendue. Schrader, empêché par la maladie, a dû confier la refonte à deux savants qui se sont partagé le travail. Une première partie, par Winckler, comprend l'histoire et la géographie; la seconde partie, par Zimmern, doit traiter de la religion et de la langue. Nous ne parlons ici que de la première partie.

Ce n'est pas une revision, c'est un ouvrage absolument nouveau. L'ancien plan suivait l'ordre de la Bible. On s'arrêtait à chaque mot qui pouvait prêter à un rap-

(1) *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2° éd.; Giessen, 1883.

proehement, les textes les plus importants étaient reproduits et expliqués. Le bibliste incapable de s'orienter dans les écrits cunéiformes ne pouvait rien souhaiter de plus, il était vraiment conduit par la main, mais non en aveugle, car on lui rendait compte de tout. A continuer dans cette voie il eût fallu plusieurs volumes et on ne pouvait plus aujourd'hui s'attarder à des explications qui sont l'a b e de la philologie assyrienne, ou qui doivent être renvoyées à des ouvrages techniques. Quant aux textes, ils sont contenus dans la bibliothèque cunéiforme qui forme la base des études assyro-bibliques en Allemagne, quand on ne recourt pas aux écritures originales. Telles sont sans doute les raisons qui ont fait adopter la nouvelle méthode; au lieu du répertoire que nous persistons à regretter, on offre de nous retracer les grandes lignes de l'histoire de l'Orient pour placer Israël dans ce cadre renouvelé. De là les titres des chapitres de Winckler : Coup d'œil sur l'histoire de l'Asie antérieure par rapport à Canaan, État et Administration, Géographie, T. el-Amarna, Israël, Chronologie, Mesures et poids.

La forme du livre n'est plus la même, l'esprit est encore plus radicalement nouveau. Schrader fournissait les éléments de comparaison, et chacun en disposait à sa guise. Maintenant nous sommes le plus souvent renvoyés pour les détails aux ouvrages antérieurs de l'auteur; quant aux grandes lignes, elles sont fermement tracées, mais, par l'application d'un système fort contestable, Winckler suppose que l'histoire a été écrite d'après l'astrologie, sans perdre tout à fait son caractère d'histoire, et nous retrouvons ici le Saül-lune, le Jonathan-soleil, le David et le Salomon se partageant l'année ou Tammouz, le principe masculin d'Ichtar (1).

Voilà des applications étranges et qui feront soupçonner tout le système de fausseté congénitale. Il faut tenir compte des temps et des peuples. Mais le principe ne peut être nié absolument. L'antiquité a admis cette manière de calculer le passé comme l'avenir d'après les astres. Je ne me souviens pas si Winckler a cité un texte de Vitruve qui est formel (2) : « *Cetera ex astrologia, quos effectus habeant signa duodecim, stellae quinque, sol, luna ad humanae vitae rationem, Chaldaeorum ratiocinationibus est concedendum, quod propria est eorum genethliologiae ratio, ut possint ante facta et futura ex ratiocinationibus astrorum explicare* ». D'ailleurs Winckler connaît bien l'Orient ancien; son ouvrage contient sur sa situation religieuse, sociale et politique des pages merveilleuses, aussi justes que nouvelles; Hommel pourrait peut-être seul revendiquer le mérite d'une marche parallèle où il est parfois le premier.

C'est d'abord le concept de la religion babylonienne elle-même. Tandis que l'immense majorité des théologiens protestants biblistes la regarde comme le produit d'une évolution populaire partie de l'animisme, Winckler pose nettement l'existence d'une conception savante, née en Babylonie (avant Babylone!) entre 6000 et 4000 av. J.-C., au temps où la constellation des Gémeaux marquait l'équinoxe de printemps. Il y avait sans doute alors des religions préexistantes, mais celle-ci, que rien n'empêcherait, selon nous, d'appeler historique au même titre que le mazdéisme, est un système complet, une explication du monde, qui a régi toute la civilisation de l'Asie antérieure comme le Christianisme a dominé le moyen âge. Depuis lors, aucun progrès sérieux, aucun développement essentiel, aucune pénétration plus approfondie de la nature des choses jusqu'à la formation de l'esprit scientifique moderne.

La divinité est une puissance partout agissante qui se manifeste dans la marche de

(1) Cf. *RB.* 1901, p. 299 ss.
(2) Vitruve, IX, 4.

la nature et dans les phénomènes du monde sensible. Les astres sont sa principale révélation. Ce que les astres disent, c'est donc la volonté divine, infailliblement accomplie, de sorte que celui qui sait lire dans les astres connaît l'avenir et aussi le passé. De même tous les objets, métaux, pierres, arbres, sont des manifestations de l'Être divin. Le ciel le représente, mais la terre est l'image du ciel; elle est partagée comme lui, a les mêmes divisions et par conséquent les mêmes maîtres; le seigneur d'un témenos céleste est aussi le seigneur du territoire terrestre correspondant, et c'est de là que Winckler tire hardiment la conception de Baal qui pour Robertson Smith est le génie de la source.

L'auteur insiste encore à bon droit sur l'influence que les pays civilisés ont toujours exercée sur les nomades. C'est une erreur fondamentale que de les croire fermés au progrès social qui les entoure comme s'ils se développaient en vase clos. Ils étaient déjà pénétrés par les idées des populations sédentaires avant de les envahir. Il nous semble pourtant que Winckler pousse trop vivement sa polémique contre ceux qui expliquent tout par le génie des Sémites et la vie nomade. Il y a dans le monde sémitique des divinités que Winckler lui-même considère comme cananéennes plutôt que comme originaires de la Basse-Chaldée; il cite Adad, Ramman, Bir, Sulman : ce ne sont point, du moins Adad, des créations secondaires. De plus, l'unité primitive des Sémites, quoiqu'elle échappe à l'histoire, est un fait dont il faut tenir compte. Nous pensons que El et Astarté appartiennent à cette époque et Athtar-Ichtar-Astarté est plutôt, au moins quant au nom, venue d'Arabie. Mais cela même prouve la compénétration extrême des différents pays de l'Orient. Winckler marque finement comment la fusion pouvait être plus intime que de nos jours, malgré la facilité des communications. Dans tout l'Orient sémitisé, la langue était à peu près la même, le commerce très simple. On allait soi-même porter les marchandises au lieu de les expédier par les chemins de fer et les bateaux. Il faudrait aussi tenir compte des interminables conversations nocturnes des gens qui voyagent avec ceux qui leur donnent l'hospitalité. Nous sommes toujours surpris de voir à quel point nos moukres sont informés de ce qui se passe bien au delà de leurs attributions.

Dans le domaine de l'administration, on voit se dessiner aussi des nuances qui avaient échappé d'abord. Un des mérites de Winckler est d'avoir essayé de préciser l'étendue des conquêtes assyriennes, en distinguant les pays vraiment conquis et les pays vassaux qui conservaient leurs rois et leurs dieux. La lutte de l'Assyrie contre Babylone n'est pas seulement une guerre d'ambition; quand Athènes et Lacédémone luttaient pour l'hégémonie, c'est la démocratie et l'aristocratie qui se disputaient l'empire de la Grèce; en Assyrie, le monarque était plus ou moins inféodé aux traditions du sacerdoce babylonien.

Il est hors de doute que cette connaissance générale de l'Orient fait entrer l'histoire biblique dans une nouvelle phase. La Bible n'a pas tout dit. Il faut même reconnaître que les écrivains ont évité de mettre en lumière certains faits dont le souvenir leur était pénible, par exemple la dépendance d'Israël par rapport à Tyr, celle de Juda par rapport à Israël. L'attention du narrateur est concentrée sur la compétition des cultes; on savait déjà à quel point l'attitude religieuse des rois dépendait de leurs combinaisons politiques; on le saisit maintenant par maint détail dont on pèse mieux la portée. Pourtant, il faut se garder du mirage. Il est au moins bizarre de dire que Josias, étant l'homme de la hiérarchie, devait pencher pour Babylone (p. 105); le culte de Jahvé, auquel Josias était fidèle, ne devait pas l'incliner du tout vers le sacerdoce babylonien. La position respective des rois d'Assyrie à cet égard ne paraît pas non plus toujours solidement établie. L'ouvrage abonde en conjectures hardies et même para-

doxales, c'est la rançon des vues ingénieuses et suggestives qui font sa séduction. On lira donc avec un vif intérêt cette rapide revue du monde oriental (1).

Au sujet d'Israël nous devons faire des réserves beaucoup plus considérables. Et ceci nous place en apparence dans une position fausse sur laquelle il faut s'expliquer franchement. On ne manquera pas de dire qu'ici nous changeons notre critérium par respect pour la Bible, livre inspiré, et que si Winckler a bien compris l'Orient, il a donc aussi correctement interprété la Bible.

Oui, nous considérons la Bible comme un livre à part et dont l'origine est surnaturelle. Mais il faut avouer aussi qu'historiquement Israël représente une religion qui dépasse beaucoup toutes les autres. Il faudrait d'abord que Winckler concède cela. Or il établit, ce que nous reconnaissons volontiers, que le monothéisme ne peut être le fruit propre de l'état social et intellectuel des Israélites. Puis, au lieu de conclure qu'il vient donc d'en haut, d'une action spéciale de Dieu, il lui assigne pour origine les populations plus civilisées auxquelles Israël l'aurait emprunté comme un germe, cultivé par lui, et parvenu à sa pleine croissance sur ce terrain spécial. Ici nous ne comprenons plus. Pour Winckler, le monothéisme éclôt d'un polythéisme très développé et reconnu insuffisant. Où cela s'est-il passé? nulle part! En Grèce la philosophie a abouti à ce résultat, mais sans aucune conséquence religieuse. Je vois bien que Winckler insinue que Joseph a pu emprunter le monothéisme à Aménophis IV, mais cela n'est sûrement pas de l'histoire (2). Le monothéisme était latent dans toutes les religions anciennes, je le veux; mais il fallait qu'il triomphât, et c'est là le miracle.

Mais restons sur le terrain de l'histoire. Si le critérium de Winckler est bon, pourquoi ne pas l'appliquer à la Bible? Il faut distinguer. Nous n'avons pas refusé d'appliquer à l'exégèse biblique toutes les lumières que peut donner la connaissance de l'Orient. Mais le système de Winckler est celui-ci. Toute histoire ancienne est racontée à la façon des mythes. Qu'on note bien d'abord que ce canon est relativement conservateur. Car il en résulte que, quand bien même toutes les apparences sont celles d'un mythe, à telles enseignes que, si l'œuvre était écrite aujourd'hui, on devrait la traiter de mythe pur, sans aucune prétention historique, dans les récits orientaux, au contraire, il est toujours possible que le fond de l'histoire soit historique et réel, quoique les faits soient complétés par des computs astrologiques ou par les traits communs à tous les personnages légendaires et que les détails soient conformés à l'état social de l'écrivain. Cela, nous le contestons d'autant moins que nous avons nous-même admis cette manière légendaire d'écrire une histoire vraie et que nous ne voyons pas de raison décisive de refuser à ce genre littéraire, qui a été celui de l'Orient, le droit de pénétrer dans un livre divin et inspiré (3). Nous avons

(1) A signaler en particulier un développement très précis sur la Mésopotamie du nord, le pays de *Suri* (devenu la Syrie), séparé de la Babylonie par les steppes de l'Euphrate, et souvent le centre d'une civilisation originale; on s'est demandé si le titre de *Sar Kissati*, roi du monde, ne s'appliquerait pas à la possession de ce pays. La période d'el-Amarna est bien décrite; on suggère qu'Aménophis IV avait introduit à Jérusalem sa propre religion, caractérisée comme une sorte de monothéisme, le disque solaire incarné dans sa personne. Sur Musri-Arabie nous ne pouvons suivre l'auteur. Le pays de MAR-TU (quoiqu'il paraisse identifié avec Emutbal près d'Élam) est, dès le temps de Hammurabi, le pays de Canaan jusqu'à la Syrie, considéré comme un tout borné au nord par Chamal (*Sendjirli*), à l'est par la mer Morte et le désert, à l'ouest par la mer, au sud par Benjamin (Jamin, le côté droit ou le sud) qui aurait eu d'abord une grande importance.

(2) Maspero, dont personne ne peut contester la compétence, caractérise tout autrement la réforme d'Aménophis IV (Khonniatonou) : « Atonou était une des formes du Soleil, la plus matérielle peut-être de toutes celles qu'on imaginait alors en Égypte » (*Histoire...*, II, p. 320). Et en note, p. 322 : « Prisse d'Avennes.... a recueilli à Karnak sur les fragments du temple, le nom des divinités autres qu'Atonou adorées par Khonniatonou ».

(3) Cette exégèse peut être appliquée à certaines parties de l'histoire primitive.

cependant fait déjà des réserves sur les computs astrologiques. Nous n'en avons du moins rencontré dans la Bible aucune trace. S'il s'y rencontre des nombres sacrés, ce n'est pas pour donner à un personnage l'aspect d'un héros solaire ou lunaire, quoique le caractère sacré des chiffres provienne peut-être à l'origine de combinaisons astronomiques. La doctrine astronomique n'agit donc ici tout au plus qu'indirectement. Mais il va sans dire que l'application est infiniment délicate — Winckler le sait bien — et il nous semble qu'en dehors de la Bible, il a employé son système avec beaucoup plus de réserve, précisément dans son pays d'origine. Sargon l'Ancien est un personnage très réel, enveloppé de traits mythiques. Mais à part lui on ne trouve nulle part dans l'exposé de l'histoire assyrienne ou babylonienne des héros solaires, lunaires, représentant le soleil d'hiver ou le soleil d'été. Cela était réservé pour Israël. C'est donc Winckler qui change ici son critérium. Naturellement il en donne une raison, et cette raison c'est l'usage de l'écriture.

Il pense avec de très bons esprits que l'écriture n'a point été usitée tout d'abord pour reproduire les créations de l'imagination, le mythe, la poésie, la légende. Elle supposait à l'origine un effort trop considérable pour être employée en dehors de la nécessité ou d'une utilité reconnue (1). Les premières écritures auraient donc eu un caractère officiel; avant la royauté, point d'histoire, puisqu'il n'existe pas de scribe chargé de noter les exploits du maître. C'est donc l'histoire proprement dite qui est au début; puis on a voulu écrire l'histoire d'un passé ou presque oublié ou totalement perdu dans la mémoire, d'où la légende et le mythe humain. Et on conclut que l'histoire ne commence en Israël qu'au temps de la séparation des deux royaumes. Il se pourrait donc que la royauté de David et de Salomon ne fût qu'idéale, quoique Winckler, personnellement, l'estime historique et fasse même remonter l'histoire jusqu'à Jephté-Gédéon. Quant à l'Exode et à la Genèse, ce n'est qu'une spéculation, scientifique à sa manière, destinée à donner un corps aux traditions religieuses; les ancêtres spirituels d'Israël — qui ont peut-être existé — seraient devenus ses pères selon la chair.

Nous ne nous arrêtons pas à discuter le principe. Dans sa plus grande étendue, il paraît certain. A l'origine on n'a pas écrit sans de bonnes raisons. Mais des raisons d'ordre religieux n'étaient-elles pas majeures? Les prêtres n'ont-ils pas devancé les rois? Les rois eux-mêmes n'ont-ils pas écrit d'abord pour consacrer des monuments aux dieux? Il est difficile de rien affirmer. Mais il faut en tous cas appliquer ici le principe si fécond de Winckler. La civilisation avait pénétré partout le monde nomade. Or la civilisation se servait de l'écriture pour oui ou pour non longtemps avant Moïse. Partout où les Hébreux ont occupé des pays de vie sédentaire, en Égypte, au pays de Canaan, ils ont pu trouver des scribes disposés à leur vendre à bon marché leurs services. La sortie d'Égypte a été le plus grand exploit de toute l'histoire d'Israël; pourquoi n'en aurait-on pas marqué les étapes? Et spécialement lorsqu'il s'agit de David, Gunkel affirmerait volontiers que la révolte d'Absalom est un morceau excellent d'histoire proprement dite.

Il nous semble que Winckler lui-même fournit un argument de l'extrême antiquité du document élohiste. D'après cet écrit les habitants de la terre promise sont les Amorrhéens, et il raconte les batailles qui leur ont été livrées. Le nom de pays d'Amourrou qui date de la première dynastie babylonienne, suppose que le pays a été occupé par les Amorrhéens, depuis la Syrie jusqu'au pays de Canaan inclus. Or dès le

(1) Un de mes amis auquel je reprochais la rareté de ses lettres répondait que l'écriture est un moyen violent d'exprimer sa pensée.

XIVe siècle cette appellation ne répondait plus à la nature des choses. On voit par les lettres d'el-Amarna que les Amorrhéens s'efforçaient de pénétrer au sud de la Galilée, mais rien ne prouve qu'ils aient réussi. Winckler le suppose sans preuves. Encore serait-ce le souvenir d'une antiquité très reculée que l'Élohiste aurait conservé! Et il ne s'agit pas chez lui d'une vague dénomination géographique maintenue par tradition comme on la retrouve en Assyrie, mais d'un souvenir très vivant.

Nous sommes donc obligé de répéter que Winckler met trop souvent en doute la tradition israélite. Lorsqu'il arrive à la période des rois d'Israël, la critique est plus sobre. Parfois une correction textuelle ingénieuse résout un problème difficile. C'est par ce patient labeur que se réalisera peu à peu un progrès stable.

II. *Babylone et la Bible* est une conférence donnée le 13 juin en présence de S. M. l'empereur d'Allemagne par le professeur Fr. Delitzsch. La compétence exceptionnelle de l'auteur lui donne un intérêt auquel ne peuvent prétendre d'ordinaire ces résumés à l'usage du grand public. On y affirme très nettement le monothéisme des tribus cananéennes au temps de Hammurabi. Comme le voulait Lagarde, El signifie le but, la cause finale vers laquelle on tend. Le nom de Iahvé avec son autre forme Iaou étaient dès lors connus en Babylonie comme les deux noms propres *Ia-ah-ve-ilu* et *Ia-hu-um-ilu*. Ce fait, avancé pour la première fois, suffirait à l'intérêt de ce morceau. On sait que les Allemands sont décidés à employer à des fouilles très actives le temps qu'ils consacraient jusqu'à présent à la pure érudition.

Jérusalem.

FR. M.-J. LAGRANGE.

Geschichte des jüd. Volkes *im Zeitalter Jesu Christi*, par le prof. E. SCHÜRER; 1er vol. : *Einleitung und politische Geschichte*, 3e et 4e éd.; Leipzig, Hinrichs, 1901. — M. 18.

En donnant il y a quatre ans la troisième édition des volumes II et III de son *Histoire du peuple Juif au temps du Christ*, M. le prof. Schürer avait réservé pour un travail ultérieur la revision du Ier volume (voy. *RB.* 1899, p. 310 ss.). Celui-ci paraît avec le chiffre « 3e et 4e éd. », remanié notablement, puisqu'il s'est augmenté de 128 pages. Non cependant que le texte ait été modifié, car on retrouve intégralement l'édition ancienne dont la pagination même a été conservée, pour la commodité des références, à côté de la nouvelle. Ce n'est pas non plus que le texte se soit délayé : on rencontrera le même récit clair, sobre, précis, qui donne un charme à ce livre bourré de faits, de citations, de documents, de bibliographie érudite, sans causer nulle part le manque d'air et de lumière qui décourage souvent même la recherche scientifique. Si le volume a grossi, c'est que de nouvelles découvertes ont enrichi le trésor des menus faits sur lesquels s'édifie l'histoire. Du sol il est sorti des inscriptions, des monnaies qui ont fourni des noms, des dates, des témoignages authentiques d'événements jusqu'ici mal attestés; de patientes investigations ont multiplié ou éclairci les sources; le cadre où s'est développée cette histoire spéciale est mieux connu : c'est tout ce progrès que Schürer vient de résumer, pour en offrir les résultats positifs.

On peut donc s'attendre, quand on connaît la méthode rigoureuse, l'information irréprochable et la diligente acribie de l'auteur, à trouver dans son ouvrage tout le bénéfice net des découvertes épigraphiques, archéologiques et autres, par rapport à l'Histoire juive d'une période capitale, puisque c'est l'heure où le Christianisme va germer de la Loi. Schürer a écrit lui-même (*Theolog. Literat.*, 1902, col. 143 ss.) tout cet acquis et ce n'est pas mon dessein d'énumérer les renseignements nouveaux

qu'il a puisés dans les *papyrus*, touchant l'histoire des communautés juives d'Égypte dans leurs relations avec celles de Judée, dans les inscriptions grecques, romaines ou sémitiques, dans les monographies historiques et topographiques. Si je constate qu'il a fait à la *Revue* une place très honorable dans ses citations de documents, c'est pour le remercier de la confiance qu'il accorde à des travaux et à une méthode catholiques. D'avoir lu les notes de cette *Histoire* peut-être tel ou tel censeur de la *Revue biblique* concevra-t-il qu'il y soit encore assez souvent question de textes lapidaires mutilés, de graffites, d'ossuaires, ou de proscynèmes nabatéens.

L'Introduction traite des sources, les énumère, les classe, en apprécie la valeur et formule, s'il y a lieu, le canon d'un emploi critique. Cette partie s'est développée d'environ 20 pages, dont un quart consacré aux *papyrus* judéo-égyptiens (p. 65-70). C'est sans contredit la partie la plus ingrate de l'ouvrage; mais le travail matériel que suppose le trésor des données bibliographiques est un service inappréciable rendu aux recherches historiques. Les sources fondamentales sont, par ordre d'importance, les livres des Macch., le Ier surtout, Josèphe et la littérature rabbinique, celle-ci toutefois d'une utilisation fort délicate et d'une valeur bien inférieure. Entre les chapitres étendus qui traitent de ces divers textes il est question d'une foule d'auteurs ou de chefs d'information secondaires, historiens et géographes grecs, auteurs romains : rien n'a été négligé de ce qui pouvait fournir le moindre rayon de lumière. Faut-il regretter que, vis-à-vis de Josèphe par exemple, S. n'ait pas indiqué très nettement quelle position il prendrait? On sait le conflit : la tendance ancienne à donner au témoignage de l'historien juif une autorité sans réserve; à l'inverse le scepticisme de quelques critiques modernes pour ce rhéteur dont l'emphase et l'exagération se trahissent à toutes les pages. Que si S. déclare (p. 93) vouloir tenir un juste milieu et proportionner sa confiance à la véracité des sources de Josèphe dans les passages où on les peut saisir, c'est encore bien vague. Et de jeter par-dessus bord tous les chiffres (p. 94), c'est peut-être un peu rigide. Ne pourrait-on compléter le principe judicieux adopté par le savant prof. et l'élargir en le précisant? Dans les passages mêmes où nous ne saurions plus atteindre les sources sur lesquelles il a écrit, l'historien qu'est Josèphe nous paraîtra un guide sûr toutes les fois que son affirmation n'aura pu être motivée ni par une recherche d'amour-propre ni par le souci de grandir sa race; les cas en particulier où il nous donnera des renseignements locaux et techniques nous inspireront confiance s'ils sont soustraits à la double préoccupation qui emporte souvent le narrateur bien au delà des limites de la réalité. Quand on a lu, par exemple, à Machéronte ou à Masada, le tableau que Josèphe a tracé de ces repaires, on demeure frappé de la justesse du trait, de la vivacité d'impression et de l'exactitude d'ensemble chez ce rhéteur, dont la phrase, même en ces passages pourtant, ne souffre jamais d'être réduite à la valeur brutale et lexicographique des mots.

Quant à avoir orienté à travers le dédale de la littérature rabbinique même ceux qui n'ont pas de préparation spéciale à cet ordre de recherches, c'est un bienfait qui vaut toute reconnaissance. Les hommes du métier feront sans doute à S., sur tel point de détail, le reproche de n'avoir pas épuisé les sources juives ou de n'en avoir pas pénétré tout le mystère, car elles en sont enveloppées; mais pour les gens du dehors ces critiques ne diminueront guère la valeur de ce qui est mis à la portée commune.

L'*histoire politique* va de 175 av. J.-C. à 135 après. Elle s'ouvre par un tableau de la situation politique en Syrie au milieu du second siècle. Depuis sa création au temps d'Esdras le judaïsme a évolué selon une double tendance : le pharisaïsme exalté qui concentre tout dans un culte ridicule et superstitieux de la Loi, et le sadducéisme sceptique ouvert aux influences corruptrices. La corruption, c'était dans le cas l'en-

vahissement de l'hellénisme et elle eût été fatale, étant donné l'horizon politique de la Judée alors enserrée dans les principautés Séleucides, si la précipitation inconsidérée d'Antiochus Épiphane n'eût sauvé le judaïsme aux abois en provoquant la grande réaction Macchabéenne. Les victoires des Macch. refont la Judée libre. Sous la dynastie hasmonéenne Israël échappe pour un temps aux influences délétères ; puis la dynastie déchoit tandis que sur la Syrie s'étend une domination nouvelle. Les Romains en effet devenant les maîtres, l'ère de glorieuse indépendance a bientôt pris fin. La nationalité juive existe toutefois, sous le sceptre romain, durant les jours d'Hérode et de ses successeurs. Un effort pour se soustraire aux puissantes serres des aigles romaines n'aboutit qu'à une lamentable ruine du royaume et de ses privilèges, quelques années après que la révélation messianique a substitué dans le monde la religion chrétienne aux principes épuisés de la Loi. Malgré tout, Israël conservera encore, sous les procurateurs romains, quelque chose de son organisation, jusqu'au jour où une tentative suprême pour se ressaisir se termine à la ruine irrémédiable réalisée par l'empereur Hadrien. Telles sont les grandes phases de l'histoire dont S. a reconstitué brillamment le détail. Aussi bien est-ce par le détail sûr et précis que vaut surtout son œuvre. Les discussions chronologiques, l'ordre et l'enchaînement des faits, la succession des procurateurs romains, la localisation des sites historiques ou des faits de guerre, occupent beaucoup plus d'espace que l'exposition reconstituée de la trame historique. Faut-il et peut-on s'en plaindre dans une histoire aussi enchevêtrée que celle-ci, où tant d'intérêts sont en jeu, tant de facteurs à l'œuvre, où tant de données imprécises viennent compliquer la tâche?

Huit appendices complètent le vol. : Histoire de Chalcis, Iturée et Abilène; Hist. des rois nabatéens — très améliorée depuis les explorations épigraph. de Pétra —; Principes du calendrier juif; Sicles juifs et monnaies de l'Insurrection; Synchron. des ères gr., syr., rom. et chr.; Généal. des Séleucides, des Hasmonéens et des Hérodes. Les tables précédemment annexées à ce vol. en ont été détachées pour être publiées à part d'ici peu.

Même à ceux qui n'en partageront pas toutes les vues, l'ouvrage de Schürer demeurera encore précieux en leur facilitant jusqu'au moyen de diverger avec lui d'opinion. Car il ne fait nulle part mystère de la sienne, invariablement documentée pour et contre avec une égale fidélité. Au surplus je ne ferai point à ce livre l'injure d'une admiration aveugle; les remarques suivantes, dont j'ai gardé souvenir en achevant la lecture, donneront un échantillon des critiques à lui adresser quand on voudra l'étudier spécialement dans ce but. A travers la bibliographie on rencontre des références insignifiantes, alors que des monographies plus décisives ne figurent point; ex. concret : p. 206, à propos de Maspha = *Tell Naṣbeh*, pourquoi ne pas citer le mémoire de M. Raboisson, concluant sur ce point (cf. *RB.* 1899, p. 315)? — P. 212. Marissa = מרשה est citée aux environs de Beit-Djebrîn sans essai de localisation (cf. v. gr. *RB.* 1901, p. 106). — P. 234. Ῥαμαθέμ = *Beit Rîma* d'après Furrer. Le P. Lagrange a démontré au contraire, il y a longtemps déjà, l'identité plus vraisemblable avec *Rentis* (voy. *L'Université cath.* 1891, p. 172 ss.). — P. 414. La lecture Βαρου dans la carte de Mâdabâ était dans la *RB.* bien avant l'étude de Schulten à qui on en fait honneur. — P. 453. A propos du tomb. d'Archélaüs à Bethléem je ne vois pas citée la note de Cl.-Ganneau : *Rec...*, II, 134 ss. — P. 508-543. La dissertation sur le recensement de Quirinus tend à prouver 1° que l'hist. ignore un recens. général sous Auguste; 2° qu'un *census* rom. ne pouvait amener Joseph de Nazareth à Bethléem, moins encore Marie; 3° que ce *cens.* ne pouvait avoir lieu en Judée sous Hérode; 4° que Jos. l'ignore et n'en connaît qu'un en l'an 7; 5° que sous Hérode, Quirinus

n'était pas procurateur; d'où la conclusion que saint Luc s'est trompé. La thèse érudite de l'éminent prof. n'a rien de décisif. Il y a eu, en effet, deux opérations fort distinctes : un recens. cadastral sous Auguste et un second pour la répartition de l'impôt en Judée, l'an 7, sous Quirinus; et saint Luc ne confond ni ne contredit, tant s'en faut, l'une ou l'autre de ces données historiques, dont la justification n'est pas ici en son lieu; les autres argum. de S. sont fort caducs. — P. 544 ss. Il est plus facile de partager l'avis de S. sur le fameux témoignage de Josèphe au sujet de Jésus : il considère tout le texte comme une interpolation chrétienne sans toutefois avoir ruiné absolument les vraisemblances de la théorie mixte de simples retouches chrét. dans un texte authentique (cf. *RB.* 1898, p. 150 ss.). — P. 615. Gamala de la Décapole = *Djamlé,* sous prétexte qu'en l'identifiant avec *Qala'at el-Ḥoṣn*, on serait trop près de *Susiyeh* = Hippos; et S. broche ailleurs sur le tout en émettant l'hypothèse que Hippos était en réalité à Qal. el-Ḥ., mais que le nom s'est déplacé; l'ensemble de cette argumentation demeure artificiel. — P. 652. L'indication vague de l'*Itiner. Ant.* et de *Ptolem.* au sujet de Capitolias ne peut prévaloir contre *Peuting.*, et l'identification avec les belles ruines de *Beit-Râs* demeure jusqu'ici très plausible. — P. 728. La généalogie de la maison du roi-dieu Obodas à Pétra n'est pas inscrite sur la statue divine, comme le croit S. sur la foi d'un compte rendu inexact, mais sur une corniche au plafond du sanctuaire d'où la statue a malheureusement disparu (voy. *RB.* 1898, p. 170 s.). Mais quand on se sera donné la tâche de multiplier ces observations par une recherche systématique à travers le vol., il sera encore vrai que cette *Hist. du peuple Juif* est un ouvrage fondamental, digne de la renommée du prof. Schürer.

Jérusalem.

H. Vincent.

Tables alphabétiques du Kitâb al-Aghânî, par I. Guidi, grand 8° de xi-769 pp.; Leide, Brill, 1895 et 1900 (deux fascicules).

Au début de l'histoire d'Israël, Renan a cité plusieurs fois le livre fameux : « Le Kitâb al-Aghâni (1), qui est l'image exacte de la vie arabe libre avant Mahomet, présente des scènes tout à fait analogues à celles des anciens récits hébreux et à ce qui se voit de nos jours chez les Bédouins de la grande tente ». Quel bibliste ne voudrait recourir à une source d'informations si précieuses?

A vrai dire, on est de plus en plus porté de nos jours à chercher la lumière du côté de la Babylonie, mais l'utilité du Kitâb-el Aghâni demeure. Abou 'l-Faradj nous dit dans sa préface comment il a réuni tout ce qu'il a pu trouver de pièces poétiques, anciennes ou récentes, et son répertoire, colossal autant qu'indigeste et désordonné, demeure le monument le plus considérable pour la connaissance de l'Arabie pré-islamique. Malheureusement l'analogie que Renan lui trouve avec la Genèse est fort éloignée, et bien peu nombreux sont ceux qui peuvent en tirer parti. M. Guidi a résolu de leur faciliter la besogne par des tables alphabétiques.

Le premier index, en mentionnant tous les noms des poètes, ne renvoie pas à tous les passages où ils sont cités dans le Kitâb, mais seulement aux endroits où il est parlé d'eux ex-professo. Grâce à cette heureuse disposition, le lecteur peut obtenir des renseignements biographiques sans perdre trop de temps. Les noms des poètes se retrouvent dans l'index historique; mais nous ne saurions faire un reproche à l'auteur de les avoir rangés sous une rubrique spéciale, l'ouvrage y gagne en clarté. Notons aussi qu'ils se présentent sous un autre aspect dans le troisième index, de beaucoup le plus complet. Ici, en effet, nous n'avons plus un simple renvoi aux pages.

(1) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 14, *note;* cf. p. 23 et p. 114.

L'auteur, cédant aux conseils de M. Brünnow, a pensé qu'il serait utile aux arabisants de mettre dans cette troisième table une indication sommaire des faits. En effet, à propos d'un personnage, nous rencontrons ici des détails sur sa vie, sa généalogie, les principales circonstances de son existence, les occasions de ses compositions poétiques; c'est une petite biographie, remplie de faits, pleine d'intérêt, avec renvoi aux principaux endroits du Kitâb.

L'index des rimes vient après celui des poètes; le mètre du vers est soigneusement indiqué.

Non moins précieux pour l'intelligence du texte est l'index géographique, dû en entier à M. Hélouis, qui, sans connaître le projet de M. Guidi, avait dressé la liste de tous les noms propres, pour son compte personnel, liste qu'il mit généreusement à la disposition de l'illustre savant aussitôt qu'il fut informé de son entreprise. On sait quelles difficultés engendrent les noms propres, et les noms géographiques spécialement. Les distinguer, c'est souvent un trait de lumière dans l'obscurité des vers arabes. Nous aurions été contents d'y voir quelques détails de plus. Le *baṭn Haliât*, par exemple, dans vol. I, p. 58 (= *baṭn Ḥaliât*, p. 73?), paraît être un nom géographique, tout aussi bien que *baṭn al-Hemârah* mentionné dans IV, 143. De même, *Hadjr* (I, 70) doit être nom propre comme dans VII, 120. Mais il serait injuste de s'arrêter à des minuties, au lieu de louer sans restriction le dévouement intelligent qui a présidé à cette œuvre.

M. Guidi a tenu à rendre hommage dans sa préface au zèle de ses collaborateurs, MM. Brünnow, Fraenkel, van Gelder, Guirgass, Hélouis, Kleyn, Seybold et van Vloten. Il nous permettra de dire qu'il a assumé la tâche la plus lourde et la plus ingrate. Il est inutile d'ajouter qu'il l'a remplie avec cette sûreté philologique et cette acribie dont il est coutumier. Tous ceux qui s'intéressent aux études orientales lui seront reconnaissants des longues heures de travail qu'il a consacrées à l'intérêt général.

Jérusalem.

Fr. Antonin Jaussen.

BULLETIN

Travaux anglais. — Le livre des *Proverbes* forme le XVe fascicule de l'édition polychrome de P. Haupt (1). On connaît la méthode de la collection ; elle comprend deux parties : reproduction du texte hébreu reconstitué d'après les données de la critique ; notes justificatives. Les éditeurs des Proverbes ont ajouté un appendice destiné à exposer d'une façon méthodique les additions et les retranchements qu'offre la version grecque par rapport au texte massorétique. Ces divergences ne portent pas toujours sur de menus détails. On signale plus de cinquante cas où les LXX contiennent soit des hémistiches, soit des sentences entières, qui ne se trouvent pas dans l'hébreu. D'autre part, on rencontre une vingtaine de cas où le phénomène inverse se produit. Évidemment, il faut tenir compte des répétitions, des corrections et des gloses. Il n'en reste pas moins vrai qu'en plusieurs endroits la version grecque nous a conservé des fragments qui, bien que ne se trouvant pas dans l'hébreu massorétique, appartiennent au texte original ; tels sont les passages XI, 16 ; XXVII, 20, 21. Mais les éditeurs déclarent que ce sont là des cas exceptionnels, et ils supposent que les parties propres aux LXX représentent presque toujours des interpolations — notes explicatives ou corrections qui ont passé de la marge dans le texte. Il est assez difficile, à première vue, de distinguer ces éléments adventices. Rédigés d'abord en hébreu, ils n'ont pris place dans le corps du livre qu'au moment de la traduction et alors ils se sont en quelque sorte fondus dans l'ensemble. Il s'ensuit que les divergences du texte grec sont rarement justifiées en ce qui regarde l'étendue matérielle et qu'en règle générale on doit s'en rapporter à l'hébreu. La même règle s'applique aux cas de transposition. On se ferait grandement illusion, si l'on croyait retrouver dans les LXX l'ordre primitif des parties. Les auteurs de la nouvelle édition ne se sont écartés de la disposition traditionnelle qu'en un endroit : ils ont transporté le passage VI, 1-19 entre les chapitres IX et X. Et encore ce changement n'a-t-il qu'une importance relative, étant donné la nature du livre.

MM. Müller et Kautzsch ont cru devoir se tenir en dehors de tous les systèmes de métrique et de strophique inventés dans ces derniers temps. Nous espérons que personne ne songera à les blâmer d'une telle réserve. Ce que nous cherchons avant tout dans la publication de P. Haupt, ce sont les résultats acquis sur le terrain de la critique textuelle, et l'édition des *Proverbes* ne nous a point déçu. Tout en mettant à profit tous les matériaux disponibles, les auteurs se montrent pleins de respect pour le texte traditionnel. Peut-être même ont-ils montré un peu trop de scrupule sur plusieurs points. Les plus petits changements, même les plus légitimes, sont indiqués par un système de signes, dont le jeu quelque peu compliqué ne nuit pas cependant à l'élégance du texte.

La traduction des Psaumes de M. Kirkpatrick (2) s'adresse au jeune public des

(1) *The Book of Proverbs*, critical edition of the hebrew text with notes, by August Müller and Emil Kautzsch, in-4°, 85 pp. ; Leipzig, Hinrichs, 1901. — Prix : M. 5, 50.

(2) *The Book of Psalms* with introduction and notes, in-8°, CXII-852 pp. ; Cambridge, University Press, 1902. — Prix : sh. 6. Le même ouvrage en deux volumes, plus petit format, même librairie, sh. 4.

écoles, puisqu'elle rentre dans la collection *Cambridge Bible for schools and colleges*. Aussi l'auteur s'est-il frayé une voie mitoyenne entre le besoin d'édifier et le désir d'instruire. Ceux qui aiment à lire les Livres saints dans un texte intelligible y trouveront de quoi se satisfaire : une bonne traduction anglaise faite sur l'hébreu et accompagnée de notes explicatives assez étendues. Ceux qui ont la curiosité de connaître les circonstances historiques et les idées religieuses auxquelles se rattachent les chants sacrés liront avec plaisir l'introduction parfois assez développée qui précède chaque psaume. Mais le lecteur désireux de se tenir au courant des progrès de la critique — l'étudiant en théologie, par exemple — devra chercher ailleurs ses informations. Ainsi, à propos du Ps. LX, on nous fait savoir que ce chant se rapporte, comme l'indique la notice initiale, aux évènements racontés II Sam., VIII ; on indique même le moment précis où il a été composé : c'est dans la guerre contre Édom, lorsque David, apprenant que l'ennemi prenait le dessus, envoya Joab sauver la situation. Ces circonstances expliquent l'anxiété qui règne dans le morceau. Or, un lecteur attentif remarquera qu'Édom est nommé seulement dans une partie du psaume qui est en réalité un chant de triomphe (8-11) ; que les deux autres parties (1-7 + 12-14), où le poète exhale sa tristesse, s'expliquent et se complètent admirablement, et que ce morceau exprime, non les dangers d'une course aventureuse, mais l'angoisse d'une population assiégée (v. 4). Cet exemple prouve clairement qu'au point de vue critique l'ouvrage de M. K. ne donne pas le dernier mot. Cela ressort mieux encore de la longue introduction, dans laquelle l'auteur traite les questions générales qui se rattachent au Psautier.

D'après quelques-uns des savants modernes, presque tous les psaumes appartiennent à la période postérieure à la captivité. La question qui se pose actuellement, nous dit Wellhausen, n'est pas de savoir si certains psaumes ont été écrits après l'exil, mais bien s'il s'en trouve qui soient antérieurs à ce temps. Cheyne est plus affirmatif et déclare que tous les psaumes, à une exception près (Ps. XVIII), sont d'origine post-exilienne ; la plupart, selon lui, datent de l'époque perse ou grecque, plusieurs même se rapportent au temps des Macchabées. Enfin Duhm admet que la collection ne fut définitivement close que vers l'an 70 av. J.-C. Telle est l'opinion des critiques les plus récents. On va voir que notre auteur est loin de la partager.

M. K. n'a pas de peine à établir que la poésie hébraïque est antérieure au temps de la captivité et que, par conséquent, *il peut* y avoir, dans la collection canonique, des psaumes préexiliens. Il rappelle à ce propos le cantique de l'Exode (XV), auquel Driver (1) attribue une origine mosaïque. Mais il s'agit de la question de fait ; et cette question dépend de l'examen interne du livre des Psaumes. L'auteur rapporte au temps de la monarchie les psaumes où il est fait mention particulière du roi (II, XVIII, XX, XXVIII, XXXIII, XLV, LXI, LXIII, LXXII, CI, CX). Il en est cinq auxquels il croit pouvoir assigner une date précise ; ce sont XLVI, XLVII, XLVIII, LXXV, LXXVI. Ces poèmes, selon lui, rappellent la délivrance de Jérusalem lors de l'invasion de Sennachérib, en 701. Ces affirmations peuvent être contestées. Du reste, elles ne répondent pas à la préoccupation principale du lecteur. Y a-t-il vraiment des psaumes de David ? Pour déterminer l'origine de chaque morceau, l'auteur paraît adopter comme critère les circonstances historiques auxquelles se rattache son contenu. Il est vrai que le rapport peut être purement fictif. Mais enfin, la règle étant admise, il y avait lieu d'en faire l'application à la partie la plus intéressante du problème et de se demander s'il se trouve dans le Psautier ne serait-ce qu'un

(1) *An Introd. to the Litt. of the O. T.*, p. 30.

seul chant dont l'origine davidique puisse être maintenue. M. K. a suivi cette méthode dans les introductions particulières ; nous en avons vu plus haut un exemple. Dans l'introduction générale, il prend une tout autre attitude et, à défaut de bonnes raisons critiques, il nous trace le portrait d'un David tendre et sentimental toujours prêt à exhaler sa douleur dans la langue des dieux. Le IIe livre de Samuel met dans sa bouche une élégie touchante sur la mort de Saül et de Jonathas (I, 19-27) ; le même livre lui attribue une complainte populaire à propos du meurtre d'Abner (III, 33b-34). Le grand roi jouissait donc, dans l'antiquité hébraïque, d'une renommée de poète solidement établie. On assure qu'il était également très versé dans l'art de la musique. Et cela explique à merveille pourquoi un bon nombre de psaumes lui sont formellement attribués. De même, Salomon laissa, en mourant, la réputation d'un grand « sage » ; c'est pourquoi tous les livres « sapientiaux » se couvrent de son nom. Ce qui n'empêche pas les critiques de se demander si Salomon a jamais écrit quoi que ce soit. Il est manifeste qu'une telle tradition repose sur une base équivoque et suspecte. La même chose a pu se produire à propos de David et de la poésie. Quoi qu'en dise M. K. (1), l'histoire ne nous représente pas David comme une âme méditative. Il est difficile de reconnaître dans le pieux et dolent psalmiste le rude guerrier fondateur de la monarchie. Mais il est possible que David aimât à se servir du chant pour entraîner ses hommes au combat. Dans un temps où les délicatesses de la vraie poésie étaient chose inconnue, cette circonstance aura suffi pour lui assurer une réputation de poète, et plus tard, lorsque la domination étrangère eut créé aux Israélites les loisirs nécessaires à la culture poétique, les auteurs crurent ne pas pouvoir mieux faire que de mettre leurs pièces sous les auspices du grand roi.

L'auteur consacre un chapitre à la critique textuelle ; il en expose les éléments et en trace les règles. Ici encore, nous aurions désiré une méthode plus rigoureuse. A propos des Septante, on nous donne des généralités qui seraient de mise dans un manuel biblique, mais qui, dans une introduction au livre des Psaumes, auraient dû faire place à des indications plus précises. Avant d'aborder l'étude du Psautier, il ne nous suffit pas de savoir que, de toutes les versions de la Bible, celle des LXX est la plus ancienne et la meilleure. L'observation très juste que le caractère et, par conséquent, la valeur de cette traduction varient grandement selon les différentes parties de la Bible aurait dû amener M. K. à répondre aux questions qu'elle suggère : à quelle époque, dans quel milieu et avec quelle compétence la version grecque des Psaumes a-t-elle été exécutée ? quelle est, dans le cas particulier, la valeur de son témoignage ? Il est vrai que l'on ne pouvait guère insister sur ce point, du moment que l'on se proposait, non de restituer le texte, mais de le traduire simplement d'après l'hébreu des Massorètes. D'ailleurs l'auteur a eu soin d'indiquer en note les principales variantes. Et puis, il faut se rappeler que, pour le livre des Psaumes plus que pour tout autre, le traducteur est lié par la tradition. La Bible anglicane qui, en Angleterre, est dans toute les mains, consacre le texte massorétique, tandis qu'au contraire, dans l'Église romaine, l'emploi de la Vulgate invite les fidèles à interpréter les Psaumes à l'aide du texte grec. Il n'est pas étonnant que, pour un livre classique, l'auteur s'en soit tenu au point de vue officiel.

TH. CALMES.

C'est un livre appelé à rendre de grands services aux étudiants, que le petit volume de M. Ottley : *A short History of the Hebrews to the Roman Period* (Cambridge, Uni-

(1) « ... With David a new era of religious poetry commenced... It became the instrument of the soul's communion with God. » (P. XLII.)

versity, 1901). Dans l'ensemble, il est assez complet et assez détaillé pour pouvoir servir de guide historique à quiconque débute dans l'étude de l'Ancien Testament, et, par contre, assez court et assez sobre pour que toute surcharge en soit absente. L'esprit général est celui de l'école critique modérée représentée par le Dictionnaire de Hastings, dont M. Ottley est, du reste, un des collaborateurs. L'ouvrage ne comprend pas seulement l'histoire proprement dite de la nation israélite à partir de ses origines particulières; il commence par un aperçu rapide des premiers récits de la Genèse et de l'histoire des patriarches. Les onze premiers chapitres de la Genèse sont traités dans le même sens que dans Ryle : *The early Narratives of Genesis*, et les pages que l'auteur leur consacre ne sont pas les moins bonnes de son livre. La période qui a été la moins bien traitée par M. Ottley, c'est la Restauration. Il y a lieu de s'étonner qu'un auteur si au courant que lui des discussions relatives aux diverses parties de l'histoire biblique, ait l'air d'ignorer de la façon la plus complète les remarquables travaux de M. Van Hoonacker sur la période en question. Ces travaux tiennent pourtant une place trop importante dans la bibliographie concernant les temps postexiliens pour n'être pas connus de lui, et les arguments en faveur de l'antériorité du retour de Néhémie à celui d'Esdras sont trop sérieux pour ne pas mériter au moins une allusion, même dans une histoire élémentaire.

Dans un article intitulé : *The Baptismal Formula* (*Expositor*, janv. 1902), M. J. H. Bernard remet à l'étude cette question : la mention des trois personnes de la Sainte Trinité dans Matth. 28, 19, indique-t-elle la formule à employer en conférant le baptême? Il est d'avis que non. Il démontre, par la comparaison d'un certain nombre de textes bibliques, ecclésiastiques ou rabbiniques, que les expressions ἐν τῷ ὀνόματι et εἰς τὸ ὄνομα n'impliquent pas nécessairement l'invocation d'un nom; cela n'apprend rien de bien nouveau. Il s'applique à prouver que tous les passages du N. T. ou de l'ancienne littérature chrétienne qui parlent du baptême conféré au nom de Jésus peuvent s'entendre simplement du baptême qui attache à Jésus-Christ, qui fait devenir son disciple, et qu'il n'y a pas de motif pour y entrevoir une allusion à une formule; ce n'est pas tout à fait aussi clair, mais c'est soutenable. Toutefois il ne paraît pas possible de suivre M. Bernard quand il conclut, *a pari*, que, dans la finale de saint Matthieu et dans la *Didachè*, l'ordre de baptiser au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, ne vise pas une formule, mais désigne le baptême institué par J.-C., comme faisant entrer dans une étroite relation avec Dieu, en tant qu'il s'est révélé comme Trinité. Une vue théologique aussi savante et aussi compliquée n'est pas dans les analogies des Synoptiques ni de la *Didachè*. Du reste, le caractère expressément rituel de Did. 7, 1 et 3, ne permet guère d'y méconnaître l'indication d'une formule. Aussi, en présence de ces derniers textes et des témoignages qui établissent avec certitude la très haute antiquité de l'invocation des trois personnes divines dans la collation du baptême, il est bien difficile de renoncer à voir dans Matth. 28, 19, un reflet des paroles en usage dans le milieu où ce passage évangélique a été écrit.

Dans le *Journal of Theological Studies* de janvier (pp. 258 et suiv.), M. Brooke a écrit un article très intéressant sur la version bohaïrique du Pentateuque. Utilisant et complétant les indications fournies par M. Hyvernat dans son *Étude sur les versions coptes de la Bible* (*RB*. 1896 et 1897), il décrit les manuscrits et les éditions. Puis il donne les résultats de la collation qu'il a faite des manuscrits avec les éditions de Wilkins et de Lagarde pour plusieurs chapitres ou passages, pris *passim*. Enfin, il essaie de déterminer les relations mutuelles des manuscrits, leur importance relative, et les rapports que les deux éditions susdites ont avec eux. Il croit recon-

naître que les manuscrits connus dérivent tous d'un seul ancêtre, probablement assez rapproché, mais forment deux groupes distincts, dont aucun n'a le monopole du vrai texte. Les principaux représentants de ces groupes sont respectivement : le ms. Vatic. copt. I, et le ms. copt. I de la Bibl. nat. de Paris. M. Brooke arrive aussi à une constatation qu'il est utile de signaler ici : c'est que certaines des leçons de Wilkins paraissent bien ne tirer leur origine que de retouches ou même de nouvelles traductions faites par lui, de son propre cru, d'après le grec.

Puisse l'article de M. Brooke être l'avant-coureur d'une nouvelle édition de la version copte bohaïrique du Pentateuque! La critique textuelle des Septante aurait, sans doute, tant de profit à en tirer!

Mentionnons parmi les travaux anglais, puisqu'elle a été publiée en anglais dans l'*Expository Times* de mars, p. 282, une courte note de M. Nestle sur Act. **19**, 12. Qu'étaient-ce que les *semicinctia* qui étaient portés aux malades après avoir servi à l'Apôtre? M. Mackie (*Dict. of the B.* de Hastings, art. *Apron*) y a vu des tabliers que saint Paul devait porter, à l'exemple de beaucoup d'ouvriers, quand il se livrait à des travaux manuels; et, précisément, nous savons qu'à Éphèse il travailla beaucoup de ses propres mains pour assurer sa subsistance et celle de ses compagnons (Act. **20**, 34). M. Nestle croit que les tabliers ne vérifient pas les mots : ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ, lesquels, à son avis, supposent un contact immédiat avec le corps même de saint Paul. Assurément, l'opinion de M. Mackie, admise aussi par Wendt (*Die Apostelgesch.*, Göttingen, 1899), ne satisfait pas complètement. Cependant elle n'est pas inadmissible, car, après tout, les tabliers de travail ont un contact assez habituel avec la peau elle-même, puisque, comme le fait remarquer M. Mackie (art. cité), ils servent autant pour essuyer la sueur et les taches des mains que pour protéger les habits. En tous les cas, cette interprétation paraît encore plus acceptable que celle vers laquelle M. Nestle incline. D'après lui, les *semicinctia* dont il s'agit seraient vraisemblablement des *sandales* de saint Paul. Il appuie cette hypothèse sur les trois observations suivantes : 1° une glose du cod. Barocc. 76 de la Bodleian Library dit : σιμικίνθιον τὸ παρὰ τοὺς πόδας σανδάλιον; 2° dans le *Martyrium Polycarpi* (**13**, 2), il est raconté que le saint vieillard, avant de monter sur le bûcher, éprouva quelque difficulté à retirer lui-même ses chaussures, parce que jusqu'alors la piété des fidèles lui épargnait la peine de le faire; c'était, en effet, à qui toucherait le premier son corps : ὅστις τάχιον τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ ἅψηται; 3° « up to the present day, in Roman Catholic circles, *stockings* worn by the holy Father are considered as especially helpful against gout and all kind of diseases ». Nous ignorions tout à fait l'existence de cette superstition dans nos rangs; c'est la première fois que nous en entendons parler; M. Nestle n'a probablement pas puisé ses renseignements sur ce point à des sources très sûres. Si cette croyance puérile se rencontre par hasard chez quelques bonnes gens de peu d'instruction, elle est renfermée dans des limites trop restreintes pour qu'on puisse en rien conclure. Laissons donc de côté cette troisième observation, et ne parlons que des deux premières. Ont-elles quelque valeur pour appuyer l'hypothèse de M. Nestle? Nous ne le croyons pas. D'une part, le fait que, dans le texte du *Martyrium Polycarpi* comme dans le passage des Actes dont il s'agit, il est question du contact de la peau elle-même, ne fournit aucun argument sérieux ni pour ni contre ladite supposition. D'autre part, une simple glose, plus ou moins tardive, comme celle du manuscrit allégué, n'a d'autorité ni au point de vue philologique, ni au point de vue archéologique.

Au surplus, l'identification des *semicinctia* de Act. **19**, 12, avec des sandales de l'A-

pôtre, a contre elle, nous semble-t-il, deux considérations assez fortes. La première, c'est qu'il n'aurait pas été très naturel de choisir des sandales pour le but qu'on se proposait : comment les mettre à des malades qui, pour la plupart, devaient demeurer étendus sur leur lit? La seconde, c'est que chez Martial et Pétrone, les seuls auteurs latins dans les œuvres desquels, à notre connaissance, on ait signalé jusqu'ici la présence du mot *semicinctium,* il désigne une ceinture de peu de largeur. Dans Martial, le titre *Semicinctium* se trouve en tête de l'épigramme que voici (Epigr. XIV, 153) :

Det tunicam dives : ego te præcingere possum.
Essem si locuples, munus utrumque darem.

Dans Pétrone (*Satyricon*, 94), il est parlé d'une tentative de pendaison à l'aide d'un *semicinctium* attaché à une pièce de bois et noué autour du cou.

Devant ces textes, on peut assurément se demander quelle raison il y aurait de voir dans les *semicinctia* de saint Paul des tabliers plutôt que des bandes étroites comme des ceintures; mais on se demande encore avec plus d'étonnement comment il est possible d'y voir des sandales.

Mme Agnès Smith Lewis annonce, dans le numéro de juin de l'*Expository Times*, une fort triste nouvelle. Une feuille du palimpseste syriaque des quatre évangiles a été volée au couvent du Sinaï. C'est la feuille 101, qui contient le texte de saint Marc, 2, 21-3, 21, recouvert par une portion de l'histoire de Marie, esclave de Tertullus. Mme Lewis en joint la photographie à la note qu'elle publie à ce sujet. C'est lors de son voyage au Sinaï en février dernier qu'elle s'est aperçue de la disparition de ce feuillet, mais les moines l'avaient remarquée auparavant. D'après les indications données par ceux-ci, le vol ne doit pas remonter plus haut que l'été 1901. Le feuillet a été arraché brusquement et sans aucune précaution pour le contexte, comme le prouvent les déchirures produites en haut du précédent. C'est une chose profondément regrettable qu'il se soit trouvé quelqu'un d'assez malhonnête pour abuser ainsi de la confiance avec laquelle on laissait examiner le manuscrit Nous ne saurions trop nous associer aux protestations de Mme Lewis. Nous engageons vivement tous ceux qui pourraient, un jour ou l'autre, lui fournir des renseignements de nature à mettre en quelque manière que ce soit sur la trace du précieux feuillet, à les lui faire parvenir, soit directement, à Cambridge, Castlebrae, soit par l'entremise de l'éditeur de l'*Expository Times.*

Travaux français. — M. Clermont-Ganneau a achevé la publication du quatrième volume de son Recueil d'Archéologie orientale (1). La *Revue* a souvent fait allusion aux fascicules séparés et a publié le sommaire des 69 numéros du tome (2). On a pu se rendre compte ainsi de l'extrême richesse des matériaux recueillis dans tout le domaine de l'épigraphie sémitique du nord, des religions sémitiques et des monuments anciens. La rare perspicacité de l'auteur a reçu la récompense la plus souhaitable en pareil cas, la confirmation d'une hypothèse par une découverte positive. C'est ainsi que Cl.-Ganneau avait proposé de lire ΜΑΔΒΑΧΩ le nom d'un dieu que les éditeurs du *Corpus Inscriptionum græcarum* préféraient lire Μάλδαχος et rapprochaient du Malakbelos palmyrénien; il ajoutait que Μάδδαχος était peut-être *madbah,* autel, et se demandait s'il y aurait là un Ζεὺς Βωμός (3). Or le Ζεὺς Βωμός a été trouvé au point voulu (4) par l'expédition américaine. Le développement le plus

(1) 8° de 408 pp. et deux planches; Paris, Leroux, 1901.
(2) En réalité 68, car le n° 3 n'existe pas « par suite d'une erreur typographique ».
(3) *Études d'arch. or.* II, p. 49, note 2.
(4) Au *djebel Baricha*, non loin de *Cheïkh-Barakât*, d'où proviennent les précédentes inscr.

curieux est celui que l'auteur consacre au nouveau dieu nabatéen שיע אלקום (*Chaî'al-Qaum?*). Le nom a d'abord été reconnu dans une inscription palmyrénienne, découverte par l'expédition américaine et publiée par M. Littmann (1), et signalé par Cl.-Ganneau dans une inscription incomplètement lue par Dussaud et Macler. Voici le début de l'inscription palmyrénienne, si importante pour l'étude des cultes sémitiques, d'après la traduction de Littmann et les modifications de Cl.-Ganneau :

Ces deux autels (les) a fait 'Obaidou, fils de 'Anémou, fils de Sa'dallât, le Nabatéen, de Raouha (?), qui était cavalier dans la citadelle (ou à Hîrta?) et dans le camp de 'Ana, pour Chaî'al-Qaum, le Dieu bon et rémunérateur, qui ne boit pas de vin, pour son salut et le salut de Mo'iti et de 'Abdou, ses frères, et de Sa'dallât, son fils; au mois de Eloûl, l'an 443, etc.

On a remarqué que le dieu ne boit pas de vin (2). Littmann avait indiqué des dieux grecs, entre autres Σωσίπολις, dont le culte interdisait les libations de vin. Cl.-Ganneau rappelle que d'après Diodore (XIX, 94) les Nabatéens ne buvaient pas de vin; et d'autre part Dusarès, le grand dieu national, avait été assimilé à Dionysos, le dieu du vin. Il y avait donc chez les Nabatéens un dieu bacchique et un dieu nettement antibacchique. Et ne serait-ce pas l'origine de la lutte décrite par Nonnos (*Dionysiaques,* XX et XXI) du Bacchus indien contre l'antibacchique Lycurgue? le dernier n'est-il pas mentionné dans une inscription du Ḥaurân où Waddington (n° 2286 *a*) voyait le législateur de Sparte? Mais il faut lire dans le texte la déduction de ces brillantes conjectures.

Au contraire, on a déjà insinué ici même (1902, p. 137 s.) que l'hypothèse du droit des pauvres chez les Nabatéens paraissait reposer sur un fondement trop étroit. C'est le fondement même qui fait défaut. Les Pères Jaussen et Savignac ont soigneusement examiné sur place l'inscription sinaïtique n° 463 d'Euting. Leurs observations et leurs estampages prouvent qu'il faut bien lire אחרבו avec Euting et non אחרפו avec Cl.-G.

L'auteur revient (p. 250) sur l'inscription où nous voyons un certain Mennéas, fils de Beeliabos, se vanter avec une sorte d'orgueil d'être le grand-père de ce Neteiros « qui a été déifié dans le *lebès* dont on se sert pour célébrer les fêtes ». Neteiros aurait été immolé par un sacrifice sanglant. Mais outre que l'orgueil du père (3) s'expliquerait assez mal, on ne comprend pas que le *lebès* soit ce dont on se sert pour célébrer les fêtes, qu'il s'agisse d'une marmite ou d'un lac sacré. C'est par Neteiros lui-même que les fêtes sont célébrées, d'où l'orgueil paternel. Il n'avait donc pas été immolé, mais seulement déifié dans la marmite, comme l'a montré Drexler (4) dont Cl.-Ganneau ne mentionne pas le système, plus vraisemblable que celui de Fossey.

A propos du culte sur les toits chez les Sémites, on pourrait ajouter l'exemple de Rimat-Belit, mère de Gilgamès, qui monte sur son toit pour invoquer le soleil (5).

Nous sommes obligé à des réserves plus expresses relativement au peuple des Zakkari. On les trouve fixés à Dôr, près du Carmel, aux environs de l'an 1050 av. J.-C. (*Papyrus Golénischeff*; cf. *R. B.* 1901, p. 318). Mais ils figurent aussi parmi les nations « vomies par les îles » dont la principale étaient les Poulasati ou Philistins, et que Ramsès III se flatte d'avoir vaincues. Cl.-G. rapproche les Zakkari (qu'on peut lire

(1) *J. As.* sept.-oct., pp. 374-390.
(2) M. Hart. Derembourg, au lieu de *rémunérateur*, lit *ivre. Rev. ét. juives*, janv. 1902, p. 124 ss. « Un dieu nabatéen ivre sans avoir bu de vin. »
(3) Mennéas est en effet le père et non le grand-père de Neteiros.
(4) Roscher, *Lex. Myth.* s. v.
(5) *KB.*, VI, p. 146.

anssi Zakkali ou Zakkala) des Δαχαρηνοι, tribu arabe mentionnée par Ét. de Byzance. Il est tout disposé à conclure que les Zakkari et peut-être les Philistins et les Krethi, gardes du corps de David, appartiennent à la grande famille araméo-arabe. Il faudrait du moins séparer la cause des Zakkari de celle des Philistins. La Bible dit que les Philistins venaient de Caphtor, et les égyptologues ont retrouvé un pays de Keftô et même de Kptâr; ils sont d'accord pour dire que les Philistins avec les autres peuples de la mer représentent bien la civilisation que nous nommons mycénienne ou égéenne et que peut-être on ne tardera pas à nommer aussi crétoise. C'est un point acquis. Mais on pourrait à la rigueur supposer que les Zakkari, peuplade sémitique, ont été entraînés dans le mouvement des envahisseurs, et l'insinuation de Cl.-Ganneau serait partiellement exacte. Cependant la duplication du *k* bien constatée, ne lui est pas favorable; Ramsès III met les Zakkala avec les autres, et le type de leur prince rappelle celui des Philistins (Maspero, *Histoire*, II, p. 471). D'après Maspero les Zakkala avaient le casque entouré de plumes comme les Poulasati (p. 464).

Dans la *Revue des études juives* M. Isidore Lévy a traité des *Cultes et rites syriens dans le Talmud* (1). La triade héliopolitaine se compose de Zeus, Vénus et Mercure. Zeus est le Ba'al de Baki, car Baki ou 'En-Baki correspond à Ba'albek. Mercure est Malkibel, le messager des dieux, sur la foi d'une étymologie populaire. Vénus était peut-être simplement Ba'alat Baki. Entre temps Lévy prétend que la conception sémitique ne permettait en aucun cas de figurer la Vénus sous des formes viriles (p. 186). Voici la preuve : « l'Assyrie avait sans doute devancé la Grèce en distinguant deux moments dans la carrière de Dilbat-Vénus, et en assignant une divinité distincte à l'étoile du matin et à celle du soir », mais ce sont des déesses : « Dilbat au lever du soleil est Ischtar parmi les déesses; Dilbat au coucher du soleil est Belit parmi les étoiles ». Et on cite III R. 53, 2 l. 35 et 36 (*sic*). — En réalité les lignes 36 et 37 ont justement l'ordre inverse dans l'original cunéiforme : « Dilbat au lever du soleil est Ichtar des étoiles; Dilbat au coucher du soleil est la Dame (Bilit) des dieux (dieux et déesses). » Le plus piquant est qu'aux lignes 30 et 31 on lit de la même Dilbat : « féminine au coucher du soleil, masculine au lever du soleil ». Et l'intérêt du passage n'est pas épuisé, car Dilbat orientale est donc masculine et l'Ichtar d'Agané, dont la dynastie est si nettement sémitique, tandis que la Dilbat occidentale, donc féminine, est l'Ichtar d'Ourouk, ce qui s'accorderait assez avec la théorie proposée ici même (1901, p. 565).

Lévy traite ensuite du *yerid* de Tyr. Il accepte la très heureuse explication d'Hoffmann qui entend *yerid* de « la descente à l'eau » pour y accomplir un rite sacré (2). Il y avait aussi un yerid de Botna, particulièrement mal vu des docteurs juifs de Palestine. Lévy ne voit pas dans Botna un nom propre de lieu, mais plutôt le Térébinthe de Mambré, si connu par des rites plus ou moins idolâtriques. L'auteur est moins heureux en contestant le sens de Zeus-*Autel* pour Μάδβαχος. Il préfère une forme sémitique מדבך, « assise d'une muraille », sans expliquer d'ailleurs comment ce mot pouvait revêtir un sens religieux. En même temps, M. Halévy suivait la même voie et complétait l'hypothèse en rapprochant ce mot du tas de pierre consacré à Mercure (3). Tout cela pouvait être opposé à l'ingénieuse hypothèse de Clermont-Ganneau; mais il est étonnant que ces deux savants persistent lorsque l'hypothèse est devenue un fait par la découverte de Zeus Bômos.

(1) Octobre-décembre 1901.
(2) Pour Halévy, Yarid est un nouveau nom de divinité sémitique, *J. As.*, nov.-déc. 1901, p. 516.
(3) *J. As.*, *loc. laud.*, p. 515.

Tous les amis du progrès véritable des études bibliques liront avec un intérêt particulier les pages consacrées à la Bible dans le volume remarquable de M. Hogan, prêtre de Saint-Sulpice, sur *les Études du Clergé* (Paris, Lethielleux, 1901). C'est en anglais que le livre avait paru d'abord : depuis plus de quinze ans l'auteur exerçait son ministère aux États-Unis; il était supérieur du Grand Séminaire de Boston quand il publia son ouvrage. Mais c'est à Paris, au cours de ses longues années d'enseignement au séminaire Saint-Sulpice, qu'il avait conçu l'idée et posé les premiers jalons de ce travail. Par l'action si profonde et si heureuse qu'il a exercée autour de lui, M. Hogan appartient à la France autant qu'à l'Amérique. Du reste, c'est en France qu'il était venu se retirer définitivement, l'été dernier, quand les fatigues d'une vie si bien remplie l'avaient obligé de se démettre de ses fonctions. Il se proposait d'employer le reste de ses forces à publier encore quelques-uns des résultats de ses travaux et de ses observations. Les questions bibliques auraient peut-être tenu quelque place dans ses derniers écrits; certaines notes rédigées par lui permettaient de l'espérer. Mais la mort est venue l'enlever peu après l'apparition de la traduction française de son livre. Cette traduction française, œuvre de M. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris, est précédée d'une introduction due à la plume de Mgr Mignot. Le savant archevêque d'Albi a fort exactement caractérisé l'ouvrage en ces quelques mots : « Ce livre se trouve être à cette heure le programme le plus complet et le plus judicieux des études ecclésiastiques, ou mieux encore l'exposition la plus précise, la plus loyale, de l'esprit dans lequel elles doivent être faites à notre époque. »

En ce qu'il dit des études bibliques, M. Hogan se montre très au courant des grands problèmes qui se posent aujourd'hui, et témoigne d'une intelligence parfaite des besoins et des devoirs actuels de l'exégèse catholique. On y reconnaît également son esprit si élevé au-dessus de tous les préjugés et si largement ouvert à toutes les initiatives droites et pondérées. Les jeunes ecclésiastiques trouveront une excellente direction pour leur travail personnel sur la sainte Écriture dans ses pages sur « les premières études bibliques » (celles du séminaire), et sur « les études bibliques dans le ministère ». Mais ce que nous croyons devoir signaler principalement à l'attention, c'est l'article relatif à « l'étude apologétique de la Bible ». L'attitude que l'exégèse catholique doit garder vis-à-vis des sciences de la critique historique et de la critique littéraire, y est indiquée avec justesse. D'une manière très discrète, mais sans détour, M. Hogan montre combien il est sage de profiter des leçons de l'expérience, en ne déclarant pas trop vite inconciliables avec l'inspiration de la Bible ou avec ses enseignements, des théories ou hypothèses qui surprennent au premier abord.

En examinant les représentations iconographiques de Jésus et de Jean-Baptiste usitées dans l'art chrétien primitif, M. Cecil Torr a été « frappé du fait que, dans toutes les scènes de la vie du Christ..... il est généralement représenté comme un éphèbe imberbe, alors que Jean-Baptiste figure sous les traits d'un homme barbu (1) ». Pour découvrir le principe de cette tradition artistique il a repris l'étude de la chronologie des synoptiques et s'est persuadé qu'à l'inverse de l'opinion courante admettant la naissance de Jésus et de Jean à six mois d'intervalle, il fallait placer la naissance du Précurseur « à la fin ou au commencement de 6 av. J.-C., c'est-à-dire deux ans au moins avant la mort d'Hérode », et celle de Jésus douze ans plus tard. Jésus n'aurait eu que vingt et un ans à la Crucifixion; il n'y aurait pas de lacunes dans son

(1) *Rev. archéol.*, janv. 1902, p. 14 ss. : « Jésus et saint Jean dans l'art et suivant la chronologie ».

histoire écrite par les évangélistes, et la plupart des détails de l'évangile de l'Enfance seraient des légendes relatives d'abord à Jean, rapportées plus tard à l'enfance de Jésus. Quelle que soit la valeur de la tradition iconographique alléguée, l'hypothèse que Torr en a fait dériver a peu de chance de vie.

M. Nau, prof. à l'Inst. cath. de Paris, a traduit d'après des Mss. de la Bibl. Nat. *Les récits inédits du moine Anastase* (1) en y ajoutant *un résumé des récits édifiants d'Anastase le Sinaïte*. Ce dernier doit en effet être distingué du narrateur précédent, peu antérieur du reste puisqu'il n'a écrit que vers 650. Outre les conclusions hagiographiques intéressantes que M. Nau a déjà tirées de ces textes (cf. *Byzant. Zeitschr.*, 1902, p. 35 ss.), il fournit une « contribution à l'histoire du Sinaï au commencement du VIIe siècle ». L'état de choses dans les saintes montagnes est à peu près ce que décrivaient sainte Sylvie au IVe s. et Antonin au VIe, car l'invasion arabe, tout en coûtant la vie à beaucoup de moines, n'avait pas anéanti les centres religieux de la Péninsule. Les indications toponymiques sont assez imprécises. Les récits fournissent nombre d'informations curieuses sur la persistance des stylites en Palestine au VIIe s., sur la situation du saint Sépulcre (XLVI), sur des pratiques religieuses du temps, etc. Le texte grec sera édité dans la nouvelle revue *Oriens christianus*.

Recueil d'archéologie orientale, publié par M. CLERMONT-GANNEAU. Tome V, livraisons 1-5. — *Sommaire :* § 1. La stèle phénicienne d'Oumm el-'Aouâmid (pl. I-II). — § 2. Dannaba et le pays de Job. — § 3. Zeus-Helios et le Baal-Bosor. — § 4. Sur quelques inscriptions grecques du Haurân. — § 5. Sur quelques noms de lieux de Palestine et de Syrie dans les listes épiscopales de Michel le Syrien. — § 6. Légendes romaines et arabes inscrites sur des lampes en terre cuite. — § 7. Dédicace phénicienne à Eshmoun provenant de Sidon. — § 8. Nouveaux bustes funéraires avec inscriptions palmyréniennes. — § 9. L'inscription en mosaïque de Beît Sourîk (pl. III). — § 10. Antiquités et inscriptions puniques. — § 11. Le Castellum romain de Qariat el-'Enab. — § 12. Plaque d'or représentant Esculape, Hygie et Télesphore (pl. III). — § 13. Un dépôt de flèches anciennes dans la forteresse de David à Jérusalem. — § 14. Le plâtrier Sosibios de Gaza. — § 15. Inscription bilingue nabatéo-grecque du Sinaï. — § 16. La hiérarchie sacerdotale à Carthage. — § 17. Les possessions de l'abbaye du « Templum Domini » en Terre Sainte au XIIe siècle. — § 18. Le Dieu Mifsenus.

Travaux allemands. — En publiant son vocabulaire hébreu (2), Kraetzschmar veut venir en aide à l'étudiant qui désire apprendre sérieusement l'hébreu et qui, par conséquent, a besoin de posséder un stock de mots suffisant pour entreprendre la lecture de l'Ancien Testament. C'est ce but pratique qui a déterminé l'arrangement intérieur du livre et le choix des mots qui y sont reçus. Les sections se suivent dans l'ordre des matières adopté par les grammaires : pronoms, noms à voyelles fixes, verbes, noms à voyelles mobiles, nombres, particules. A l'intérieur de la section les mots sont groupés d'après le principe étymologique et les formes dérivées sont imprimées en caractères plus petits. (Cependant l'auteur ne suit pas cette règle pour les verbes dérivés de formes nominales.) Les mots les plus importants pour le commençant s'y trouvent à peu près tous; dans ce choix l'appréciation subjective joue

(1) In-8°, 70 pages; Paris, Picard, 1902.

(2) *Hebräisches Vokabular* von Lic. Dr. R. Kraetzschmar, in-8° de 40 pp.; Tübingen und Leipzig, Mohr, 1902.

névitablement un grand rôle. Quoique chaque grammaire puisse être utilisée à côté de ce vocabulaire, K. cite celle de Gesenius-Kautzsch d'après la 27e édition, qui va paraître incessamment. — Nous n'avons presque pas constaté de fautes d'impression: p. 1, lire הֵלְדִּי en ponctuant le ל; les points du Zéré et du Segol sont souvent trop rapprochés et se confondent; certains noms reviennent deux fois, mais dans un vocabulaire c'est plutôt un avantage qu'un inconvénient. Ce livre pourra rendre à l'étudiant courageux et énergique des services très appréciables dans le travail aride qu'il est destiné à faciliter.

ZATW. 1901 — 1er fasc. B. Luther, *Die israelitischen Stämme*, (cf. *RB.*, janv., 1902, pp. 124 sq.). — P. Volz, *Die Handauflegung beim Opfer*, voit dans l'imposition des mains, accompagnant le sacrifice, un acte par lequel le sacrificateur transfère sur l'animal destiné au sacrifice expiatoire, le péché, l'impureté ou la malédiction qui doivent être expiés. L'animal, il est vrai, n'est plus apte alors à être offert à Iahweh, étant devenu impur; aussi le sacrifice expiatoire n'était pas offert, à l'origine, à Iahweh, mais aux démons hostiles. — J. Göttsberger, *Die syro-armenischen und die syro-koptischen Bibelcitate aus den Scholien des Barhebräus*, ne croit pas que Barhebræus ait traduit lui-même ces citations, mais qu'il les a empruntées à des versions préexistantes et partielles, faites sur l'arménien et le copte bohcïrique. — D'après les chariots de bronze trouvés à Larnaka et à Enkomi (Chypre), B. Stade, *Die Kesselwagen des Salomonischen Tempels*, rectifie la description qu'il avait donnée autrefois (*ZATW.* 1883) des bases d'airain dont parle I Reg. 7 27-39, en les rapprochant alors des modèles assyriens et égyptiens. Les deux modèles trouvés récemment en Chypre facilitent considérablement l'intelligence du texte biblique et confirment l'existence de deux descriptions parallèles fusionnées en une seule. — Cheyne expose les raisons de la leçon סמול כיון (statue de Kaïwan), Ez. 8 3, leçon notée déjà par la *RB.* — etc. — 2e fasc. De R. Arnold, *The Composition of Nahum* 1-2 3. Les essais tentés par Bickel et Gunkel, en vue de rétablir le texte et la forme primitive du cantique alphabétique placé en tête du livre de Nahum, n'ont pas pu rallier tous les suffrages. Dans l'hypothèse d'Arnold, un rédacteur postérieur a enclavé dans l'exorde de Nahum un poème alphabétique, non pas en le copiant, mais d'après le souvenir qui lui en était resté dans la mémoire et sans avoir conscience de son caractère alphabétique; ce poème comprend les vv. 2-10b, 12 (lettres כ־א, ש), le reste du chapitre renferme l'exorde primitif, des citations de prophètes antérieurs et quelques réflexions du rédacteur. — D'après des fragments d'Isaïe et de Jérémie publiés par Neubauer et Friedländer, P. Kahle, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen Punktation*, étudie un nouveau système de ponctuation, différent de celui des massorètes, du codex babylonien des prophètes conservé à St-Pétersbourg et des manuscrits de l'Yémen. — Bacher rectifie un certain nombre d'erreurs survenues à E. Koenig (Stilistik, Rethorik, Poetik... 1900) dans l'emploi de la littérature juive, en particulier d'Abulwalid, de Qimchi, d'Ibn-Esra, etc. — Quelques contributions intéressantes de critique textuelle et d'archéologie par Nestle, Stade, Ley, Holzinger, etc.

La *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* (*ZNTWKU.*) publiée par E. Preuschen vient de terminer sa seconde année et son avenir paraît assuré. Nous rencontrons dans les quatre fascicules de 1901 les noms de Clemen, Corssen, Deissmann, Harnack, H. Holtzmann, Mommsen, Nestle, Schürer, etc., c'est-à-dire une bonne partie de l'état-major de l'exégèse néo-testamentaire et de l'histoire du christianisme primitif. — 1er fasc. P. Corssen revendique pour l'évêque Thomas de Maboug la rédaction de la philoxénienne qui nous est par-

venue; cette recension a eu pour but de rapprocher le texte syriaque de celui des textes grecs alexandrins; l'astérisque aussi bien que l'obelos, dont l'emploi est imité d'Origène, signalent la présence, dans le texte syriaque, de leçons divergentes du grec. — Jannaris (prof. en Écosse), dans un article intitulé *St. John's Gospel and the Logos*, défend la thèse, que 1) le terme grec λόγος n'a pas par lui-même un sens hypostatique, que 2) ce sens n'a été donné au mot λόγος que longtemps après les temps apostoliques et sous l'influence de la philosophie alexandrine (Justin, Irénée, Clément d'Alex., etc.), que 3) le Nouveau Testament désigne le Fils de Dieu sous le nom de Parole (= Message) *de Dieu*, mais jamais d'une manière absolue; le prologue du 4e évangile ne contient nullement la doctrine du « logos johannique ». — Harnack regarde Lc. 1 34, 35 comme une interpolation destinée à enseigner la naissance de la Vierge, interpolation qui dérangerait le contexte. — 2e fasc. H. Holtzmann expose les motifs pour lesquels il ne regarde pas comme authentique la 2e épître aux Thessaloniciens, quoique celle-ci contienne beaucoup d'éléments paulinicns empruntés aux épîtres authentiques. — C. Clemen cherche une nouvelle interprétation du chiffre de la bête apocalyptique (Apoc. 13 18); renonçant à y trouver le nom d'un empereur, il propose d'y voir une allusion à l'empire romain et retrouve dans les mots ἡ ἰταλὴ βασιλεία et ἡ λατίνη βασιλεία les deux chiffres 666 et 616 indiqués dans le texte et dans quelques variantes. — Soltau, *Zum Problem des Johannesevangeliums*, croit qu'il existait un cycle de discours (λόγοι) de Jésus dû à l'apôtre Jean ou à ses auditeurs, complété plus tard par des narrations synoptiques et par des spéculations philosophiques issues des sphères des presbytres de l'Asie Mineure; l'un de ces derniers, probablement le presbytre Jean, auteur de I Joa., donna au tout la forme littéraire actuelle. — 3e fasc. E. Preuschen, *Paulus als Antichrist*, recherche les traits donnés à l'Antechrist par les apocryphes. A côté d'un Antechrist impersonnel (Hen., IV Esdr., Apoc. Bar.), un autre plus personnel porte tantôt le caractère politique d'un roi ennemi du Christ (Dan., Assumpt. Moys., Hippol.), tantôt celui d'un faux prophète (Sibyl. : Simon le Magicien; Testam. XII Patr. : le diable). Ailleurs enfin on remarque une fusion des deux personnages. L'Apocalypse d'Élie voit dans l'Antechrist un homme diabolique, qui contrefait le Christ et séduit le monde par ses erreurs et ses prodiges. En comparant la description de l'extérieur physique que cet apocryphe donne de l'Antechrist avec ce que nous savons de la physionomie de saint Paul par le Nouveau Testament et par les Acta Pauli et Theclae, Preuschen aboutit à la conclusion que les communautés judéo-chrétiennes avaient fait de la caricature de l'apôtre des gentils le type sous lequel ils se représentaient l'Antechrist. — 4e fasc. Conybeare (*The Eusebian form of the text Mth.* 28 19) veut prouver qu'Eusèbe lisait Μαθητεύσατε ἐν τῷ ὀνόματί μου, en laissant de côté les mots βαπτίζοντες et τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Il retrouve la même leçon dans Justin et dans le Pasteur d'Hermas. Il nomme « conjecture heureuse » l'opinion de A. Robinson, Harnack, H. Holtzmann, etc., d'après lesquels le texte reçu daterait d'une époque postérieure à la rédaction du N. T. — Dans un article sur les Filles de Philippe, P. Corssen s'en tient aux données des Actes (28 19) : les filles de l'évangéliste Philippe ont été placées, comme filles de l'apôtre Philippe, dans les temps post-apostoliques, après qu'on leur avait accordé une gloire et une importance exagérée. — Cramer, *Die Logosstellen in Justins Apologie kritisch untersucht*, aboutit à la conclusion suivante : Dans les apologies de Justin il y a deux écrits, l'un de Justin, l'autre d'un juif alexandrin; à ces deux écrits, réunis en une apologie, on ajouta plus tard la christologie orthodoxe du Logos et de la Trinité.

L. H.

M. le professeur Haussleiter publie dans la *Neue Kirchliche Zeitschrift*, t. XIII, p. 119-143, un travail sur le treizième des *Tractatus de libris SS. Scripturarum* découverts et édités par Mgr Battifol (Paris, 1900). M. Haussleiter établit que ce *Tractatus* a été mot à mot employé par saint Césaire d'Arles dans un sermon découvert et édité par Dom Morin (*Revue bénédictine*, 1899) : mettant en regard le texte du *Tractatus* et celui de Césaire, il extrait de ce dernier les corrections qu'il suggère au texte du premier. C'est là un travail méritoire et dont profitera la critique textuelle du *Tractatus*. Mais M. Haussleiter, fidèle à une hypothèse de Zahn et de Weyman, continue à voir dans ces *Tractatus* une œuvre originale de Novatien. Il n'a pas connu l'étude publiée par Mgr Batiffol dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1900, p. 190-197, où cette hypothèse est si fortement combattue. C'est le cas aussi de M. le prof. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur* (Freiburg, 1900, p. 331). Ce dernier incline vers l'opinion exprimée par Dom Morin, sans savoir que Dom Morin a déclaré depuis avoir lui-même changé d'opinion voyez *Journal of theological studies*, t. II, p. 260). Le sentiment exprimé par Mgr Batiffol dans la *Civiltà cattolica*, 1er mars 1902, p. 589, est vraisemblablement celui qui paraît concilier toutes les données du problème, savoir que les *Tractatus* ne sont pas de Novatien, mais d'un Novatien contemporain des dernières années de persécution, en 300-315.

La *Revue biblique* n'avait pas tort de considérer l'ouvrage de Harnack, *Das Wesen des Christentums*, comme un grave événement. L'agitation n'est pas près de se calmer et déjà M. le pasteur Rolffs entreprend d'en retracer les premières phases (1). Sa brochure est intitulée : *L'essence du Christianisme de Harnack et les courants religieux du temps présent;* c'est une revue de l'accueil fait au maître, écrite par un de ses disciples. L'Église catholique ne figure pas parmi ces courants. L'auteur a pensé qu'il était trop éloigné du catholicisme pour apprécier sainement, et que d'ailleurs le jugement des catholiques était dicté d'avance. A ce compte, nous ne devrions pas parler de sa brochure, mais le sujet nous intéresse; peut-être aussi est-il plus facile, de loin que de près, de saisir les mouvements d'ensemble et nous n'avons aucun désir d'entrer dans le détail.

Chez quelques-uns, — et Rolffs en est le type, — c'est de l'enthousiasme. Il nous confie que, presque entraîné par le matérialisme, ne pouvant entendre un prêche sans éprouver un doute plus angoissant, il fut retenu dans le Christianisme par l'adhésion sincère d'une personnalité aussi haute que celle du professeur de Berlin. L'homme moderne ne peut vraiment plus se contenter du Christianisme ancien, il lui répugne d'y renoncer; ce minimum concilie tout et lui rend la paix. Il y a bien la négation de la résurrection du Christ, qui pousse trop rondement les choses : Rolffs demande à Harnack de le laisser s'arrêter devant le mystère. Ce n'est pas son devoir de se prononcer. Harnack est professeur; qu'il aille jusqu'au bout dans ses déductions scientifiques, mais qu'il n'exige pas la même logique de ceux qui n'ont pas le même devoir d'état (2).

L'œuvre est donc salutaire, c'est une apologie du Christianisme à sa manière et la seule manière de le rendre acceptable « à l'homme moderne ».

Que ce fût l'intention de Harnack, nous l'avons reconnu sans hésiter. On ne peut guère se tromper sur la sincérité de tels accents. Il se peut donc qu'il devienne le

(1) *Harnack's Wesen des Christentums und die religiösen Strömungen der Gegenwart*, 8° de 64 pp.; Leipzig. Hinrichs, 1902.

(2) Cet état d'esprit paraîtra invraisemblable; cependant nous ne pensons pas altérer le sens du texte, p. 10.

chef d'une nouvelle *dénomination*. Nous n'y voyons aucune difficulté, à juger par les principes du protestantisme. Il a l'enthousiasme religieux de Luther, il connaît mieux l'histoire et la philologie, il n'a pas sa passion haineuse contre l'Église, ni son fanatisme brutal; il est beaucoup plus sympathique que Calvin. Mais tout le monde n'est pas aussi désintéressé que les catholiques dans cette question. « Les églises » n'ont vu dans cet appel à l'union sur des points fondamentaux qu'une machine de guerre contre des institutions établies. Il y a une autorité dans l'Église et Rome a raison sur ce point, elle se trompe seulement quant au choix de cette autorité (1) (!!!). De là des attaques très rudes où Rolffs, avec assez d'impertinence, ne voit que l'expression de la *rabies theologorum*. Ce n'est pas la première fois qu'on nous donne ce spectacle. On rejette l'autorité du Pape et des conciles, mais il n'est pas permis de penser autrement que le *Oberkonsistorialrat* Schick, que Rolffs représente comme une parfaite et vénérable nullité! Pour parler sérieusement, nous déplorons sincèrement le succès de l'ouvrage de Harnack s'il arrache aux protestants orthodoxes des lambeaux d'une foi chrétienne plus complète, mais comment le Protestantisme prétend-il se soustraire aux conséquences de son principe? et s'il n'y a pas d'Église sans autorité, si l'autorité n'est pas là où l'a constituée la parole du Christ, qui pourra hésiter entre un professeur illustre et un Oberconsistorialrat, et en retraite?

Pendant que les pasteurs orthodoxes grondaient — et Rolffs laisse entendre que leur nombre diminue parmi les jeunes, — la philosophie pessimiste représentée par Hartmann le prenait d'assez haut et affectait de dédaigner cette religion sentimentale, assez pauvre de métaphysique. De leur côté, les francs-maçons affectaient de ne voir dans la nouvelle religion qu'une transition au pur déisme, pendant que les adversaires de toute idée religieuse riaient de tout ce bruit comme d'une tentative avortée.

Et ce pourrait bien être le résultat définitif. En lisant Rolffs, on comprend très bien l'engouement d'âmes désemparées; on veut une religion honorable, mais réduite; il faut que la religion s'accommode aux besoins du temps. Harnack a créé l'accord du Christianisme avec le monde moderne. Mais en même temps on se souvient que le maître est un historien et un exégète, et qu'il a prétendu reproduire dans toute son exactitude génuine le Christianisme de Jésus. Et aussitôt éclate l'incohérence, le paradoxe inouï, la piperie, car c'est le seul mot juste, de ce système. Que la doctrine de Jésus puisse s'accommoder aux besoins de l'homme moderne, ou plutôt que l'homme moderne trouve dans cette doctrine la satisfaction de ses meilleures aspirations religieuses, nous le voulons; cela prouve simplement la divinité de Jésus. Mais qu'un pur homme, incompris de tous ses contemporains, ait exprimé une doctrine qui fût précisément celle qui convenait à l'homme moderne, c'est la négation même de l'histoire. Il est invraisemblable, il est impossible qu'un génie quelconque ait ainsi dépassé son temps, non par quelques idées, mais par un corps de doctrines entier, toujours noyé par ses disciples dans le fatras des erreurs du temps, toujours à l'abri de ces erreurs, et en harmonie avec les idées scientifiques de notre temps. Il est donc évident que Harnack choisit librement dans l'Évangile ce qui convient à l'homme moderne, et il est incapable de démontrer que telle fut bien la pensée de Jésus.

Il n'essaierait même pas de confronter sa propre doctrine eschatologique — s'il en a une bien arrêtée — avec celle du Maître, et c'est pour cela sans doute qu'on ne

(1) « Denn ohne Auktorität giebt es keine Kirche. Nur in der Wahl der Auktorität geht Rom irre ». Rupprecht ap. Rolffs, p. 31.

trouve pas un mot sur l'immortalité dans « *l'Essence du Christianisme* » (1). Seulement voici la difficulté. Une religion extraite par Harnack de l'Évangile aura bien encore l'autorité de sa philosophie, de son Christianisme (?) vécu, de son sentiment religieux, de son goût estimable pour l'union et la paix, mais elle sera complètement dépourvue de l'autorité scientifique de l'historien et du critique. Ou plutôt elle sera dépourvue de l'autorité de Jésus qu'on essaye d'invoquer encore en prétendant qu'il n'a été compris ni de saint Paul, ni de saint Jean (2), ni des synoptiques, et que sa véritable pensée était tout entière contenue dans une doctrine conciliable avec « l'esprit moderne ». Le professeur de Berlin peut encore « se réclamer de Jésus » par sympathie pour sa personne; il n'a pas le droit de dire, comme historien et comme critique, que sa religion est encore celle de Jésus. On décidera ensuite facilement si elle constitue bien l'essence du Christianisme. Le livre de Harnack n'est pas la conciliation du sentiment religieux et de la critique; nous dirions plutôt qu'il sacrifie la critique historique, touchant la doctrine de Jésus, au besoin de couvrir une vague religiosité de la personnalité de Jésus.

Quel était le niveau moral des premières communautés chrétiennes? On a prétendu (*Hausrath*) qu'aujourd'hui, après dix-huit siècles de christianisme, la plus négligée des communautés chrétiennes était plus rapprochée de l'idéal du sermon sur la montagne que la meilleure au IIe siècle. M. von Dobschütz le nie expressément et prouve son assertion par un beau livre (3). Les premières communautés, c'est-à-dire celles de l'âge apostolique jusqu'à Hadrien, étaient bien telles qu'Aristide les a représentées dans son brillant tableau des mœurs chrétiennes. Pour s'en convaincre, il suffirait de lire à ce point de vue spécial les trop rares documents anciens. Dobschütz examine successivement les communautés de Corinthe, de Thessalonique, de Philippes, de Galatie et de Phrygie, de Rome, les chrétientés d'origine juive, puis celles qui ont succédé aux temps primitifs. L'ouvrage paraît destiné au grand public, car il est dépouillé de tout appareil scientifique, sauf quelques notes en appendice; mais le nom seul de l'auteur est la garantie d'un travail approfondi. Il a visiblement été préoccupé de tenir la juste mesure, si difficile à atteindre quand il s'agit d'apprécier la valeur morale d'un temps quelconque. D'aucuns lui reprocheront d'avoir peint l'esclavage sous des couleurs trop favorables; d'autres prendront la défense du monde romain, surtout dans les provinces. Dans l'ensemble, le jugement est certainement exact. Et c'est un spectacle consolant que cette peinture — non plus idéale — mais dessinée d'après nature, de la perfection morale des premiers chrétiens. Au moment où chez nous quelques personnes — surtout, semble-t-il, dans le clergé — semblent espérer très peu de l'apologétique chrétienne par l'histoire et par les faits, Dobschütz montre dans les communautés chrétiennes l'effort moral appuyé sur la personnalité historique de Jésus comme le secret de la victoire du christianisme. Et, de fait, Origène n'offre guère à Celse d'autre argument positif de la divinité du christianisme que la transformation morale de tant d'humbles chrétiens. Nous sommes, il est vrai, las des déclamations factices. Mais les arguments reprennent toute leur force quand on les établit scientifiquement. On est agacé des grandes phrases sur les gladiateurs. Soit!

(1) Pour prouver que Harnack admet l'au-delà, Rolffs en est réduit à citer une petite phrase à propos de S. Augustin dans l'histoire des dogmes.

(2) Afin d'adoucir cette contradiction, Harnack avait insinué que l'épisode du Christ ressuscité et de l'apôtre Thomas suggérait la résurrection spirituelle. Il faut féliciter l'auteur d'avoir retiré de la cinquième édition ces lignes dont nous avions signalé l'étrangeté paradoxale.

(3) *Die Urchristlichen Gemeinden*, Sittengeschichtliche Bilder, 8° de XIV-300 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902.

qu'on lise simplement l'article très substantiel du *Dictionnaire de Daremberg et Saglio;* on se demande par moment si l'auteur réprouve, tant sa description est objective... il est impossible de lire ces pages sans frémir. Tel était trop souvent le monde antique, et ceux qui sont le plus séduits par sa brillante parure de chefs-d'œuvre ne peuvent pourtant pas fermer les yeux sur ses tares. Nous ne prétendons pas cependant que le livre de Dobschütz représente exactement la doctrine catholique. On reconnaît çà et là un certain éloignement pour l'ascèse qui vient peut-être d'un malentendu. L'auteur dit très justement que Jésus-Christ n'a pas mené la vie ascétique et l'explique par sa vocation spéciale. Nous ajoutons qu'il n'en avait pas besoin. Mais si saint Paul a fermement combattu un ascétisme systématique qui interdisait par principe l'usage des viandes, il a posé non moins énergiquement le principe de la mortification. L'ascétisme bien compris n'est que la mortification chrétienne organisée d'après certaines règles que personne ne songe à imposer à tous les chrétiens. L'admirable élan des premiers chrétiens vers la perfection eût-il été réalisé s'ils ne s'étaient crus, avec saint Paul, attachés à la Croix de Jésus-Christ? Il suffit, pour répondre, de consulter l'histoire ou de descendre sincèrement dans sa conscience.

Mais quoi qu'il en soit de quelques divergences doctrinales, on peut regarder l'ouvrage de Dobschütz comme utile et opportun par les résultats acquis. Il est d'ailleurs juste de dire que pour ce qui concerne le monde païen, nous possédons un grand nombre de travaux très bien faits (1). Ce qui est étrange, c'est qu'on n'ait pas assez opposé à ce tableau — peu édifiant — celui des mœurs chrétiennes d'après l'Écriture et les Pères Apostoliques. Peut-être serait-il temps d'insister sur ce côté de la question.

M. Paul Torge a consacré une petite brochure à Achéra et à Astarté (2). Il reconnaît l'existence de la déesse Achéra, s'écartant sur ce point de l'opinion représentée par Smend, Marti, Hoffmann, Stade, Meyer, etc. Il faut bien en effet se rendre à l'évidence des faits. Mais loin d'en conclure que les historiens bibliques n'étaient donc pas si mal informés, l'auteur les traite de la façon la plus cavalière. Israël, étant de la même race que les Cananéens, n'avait sans doute à l'origine pas d'autre religion que la leur. Au surplus, en dehors même des textes bibliques, le sujet paraît plus effleuré que traité à fond. Il est impossible d'avoir une juste idée de la déesse cananéenne sans envisager l'ensemble du monde sémitique. Même dans le terrain spécial qu'il a choisi, l'auteur n'est pas toujours très bien informé. Eryx aurait tiré son nom de la déesse, alors que le contraire est beaucoup plus probable. Mais l'auteur s'en tient à l'interprétation du Corpus sur ארך et veut même changer Echmoun מארה en מארך. Cela lui paraît évident. Astarté est encore la lune, malgré l'évidence des textes. Le texte de Pinches, le plus décisif de tous pour l'existence directe d'Achéra, n'est pas mentionné. L'auteur aurait pu le trouver dans la *Revue Biblique* (1901, p. 548), mais il va sans dire que l'article Achéra et Astarté n'est pas mentionné par Torge.

Le professeur Koenig a mis le sceau à ses travaux sur la grammaire hébraïque par un livre sur la Composition, la Rhétorique et la Poétique dans la Bible (3). C'est une classification jusqu'à présent unique et composée avec un soin extrême des procédés

(1) On cite bien Wallon, *L'esclavage dans l'antiquité* (1847), mais non Allard, *les Esclaves chrétiens*. D'ailleurs, dans la bibliographie générale, il n'y a que des auteurs allemands, un anglais et pas un français.

(2) *Aschera und Astarte. Ein Beitrag zur Semitischen Religionsgeschichte*, 8° de 58 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902.

(3) *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt* von Ed. Koenig, 8° de vi-420 pp.; Leipzig, Dieterich, 1900.

littéraires qu'on trouve dans la Bible, caractères du style propre, tropes, construction de la phrase, figures diverses, harmonie. L'ouvrage se termine par l'examen des différents systèmes proposés pour la poésie hébraïque. Quant au rythme, on a essayé d'y reconnaître des membres égaux en longueur et symétriques, des césures exactement correspondantes, des élévations en nombre égal, des syllabes comptées. L'auteur reconnaît l'existence du vers élégiaque (*qinavers*) si bien établie par Budde, mais se tient pour le reste sur la réserve. « Les Hébreux ne plaçaient le rythme poétique que dans la symétrie essentielle des lignes (stiques), et cette symétrie ne reposait que sur l'égalité essentielle des élévations dans les lignes qui se correspondent » (p. 343). C'est à peu près la conclusion à laquelle on est arrivé pour la poésie babylonienne. Deux stiques forment un vers. L'expression distique pour un vers serait à propos si on ne risquait de confondre avec le distique classique qui contient deux vers. L'existence des strophes est incontestable. Mais l'auteur ne veut pas admettre l'existence de la strophe alternante du P. Zenner, en quoi on ne saurait le blâmer, et se montre également très sévère pour la théorie du Pr. D. H. Müller. Il n'est guère tenu compte que des travaux allemands. Les ouvrages et les articles de notre collaborateur H. Grimme sont soigneusement notés quand ils sont écrits en allemand, mais point ceux qui figurent en français dans la *Revue Biblique*. Deux index rendent très facile l'emploi de l'ouvrage. Le professeur Koenig est décidément l'homme du *non liquet*. On n'en est que plus à l'aise pour recommander un répertoire aussi précieux.

Le même auteur, décidément infatigable, a publié une étude sur l'histoire des langues sémitiques qu'il donne seulement comme un travail préliminaire (1).

Il ne s'agit de rien moins que de déterminer l'âge relatif des langues sémitiques anciennes, leurs rapports entre elles et avec la langue sémitique primitive. Peut-être l'ouvrage ne contient-il pas autant d'idées neuves que l'auteur paraît le croire, mais il est colligé avec la diligence et la méthode sûre, peut-être trop réservée, qui le caractérisent. Quelques hypothèses sur l'origine du langage ne peuvent être considérées comme la solution définitive d'un problème aussi ardu. Ensuite l'auteur se demande quelle voie suivent les langues; il conclut, et c'est l'évidence même, qu'elles se défont comme langues (2) tout en se proposant toujours plus de clarté. L'arabe, l'éthiopien, le phénicien, le syriaque, si l'on compare l'état ancien et l'état moderne, offrent, toutes proportions gardées, le même phénomène que le latin et les langues romanes. On obtient ainsi un critérium pour juger de la conservation plus ou moins parfaite des langues anciennes elles-mêmes. L'arabe est la mieux conservée; cette opinion s'est toujours imposée à la majorité, presque à l'unanimité des sémitisants, pourvu qu'on ne prétende pas assimiler l'arabe à la langue sémitique primitive. Koenig n'a garde de le faire et son opinion ne s'écarte guère de celle de Noeldeke. Il semble pourtant qu'il n'estime pas assez l'influence de l'araméen sur l'arabe littéraire. Hommel avait très fortement insisté sur la parenté de l'araméen ancien et de l'arabe. Koenig le combat, mais garde quelque chose de cette position, puisqu'il fait un groupe de l'araméen et de l'arabe, un groupe de l'hébréo-phénicien, un groupe de l'assyro-babylonien. Il parle assez vaguement du dialecte de Sendjirli. Il y aurait lieu de préciser davantage. L'inscription de Bar-Rekoub est araméenne, mais celles de Panammou et de Hadad sont presque franchement cananéennes, et Lidzbarski regrette peut-être

(1) *Hebräisch und Semitisch. Prolegomena und Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen nebst einem Exkurs über die Vorjosuanische Sprache Israels und die Pentateuchquelle* P. C., von E. Koenig, 8° de VI-128 pp.; Berlin, Reuther und Reichard, 1901.

(2) L'auteur pourrait se citer lui-même, *plädirt*, *desavouirt*, *stilistik* sont d'assez jolis échantillons, sans parler de *jotacieren*, *unjotacierung*, *monophtongisirt*, etc., etc.

d'en avoir mis les mots dans la colonne araméenne de son lexique. Chemin faisant, Koenig s'attache à prouver contre Hommel que les Hébreux avant Josué ne parlaient pas l'arabe et que le Code sacerdotal ne contient pas d'anciennes expressions arabes.

Le système de notre collaborateur le professeur H. Grimme est bien connu des lecteurs de la *Revue* (1900, p. 402 ss. et les articles suivants). Il vient d'en faire l'application au Psautier en marquant les conséquences vraiment capitales de l'étude du mètre pour la solution des questions littéraires (1). Il semble que l'auteur, très soucieux de perfectionner son système, n'a rien changé à ses éléments depuis l'exposé que nous venons de citer. Les règles sont cependant plus complètes et nous croyons devoir y revenir, car les études sur l'Ecclésiastique sont de celles que nos lecteurs aimeront à étudier de près. Le mètre repose sur l'accent, ou plutôt sur la place de l'accent au moment voulu pour former l'alternance de l'*arsis* (élévation) ou de la *thesis* (abaissement). L'arsis ne comporte qu'une seule syllabe qui doit avoir nécessairement ou l'accent tonique principal ou un accent secondaire; la thesis peut compter jusqu'à trois syllabes. On comprend que toute la difficulté est de savoir combien il y a d'arsis et où il faut les trouver. Quant au nombre, on en admet trois, quatre et cinq, ce qui donne trois espèces de vers. Quant à la situation, on reconnaît à l'accentuation massorétique une pleine valeur pour indiquer la place de l'accent tonique. Dès lors une arsis sera toujours connue, c'est la dernière syllabe accentuée qui a l'accent principal du petit membre de phrase qui forme une articulation. Reste à trouver les autres. On ne peut ici procéder que par hypothèses. Une hypothèse assez simple pour ne pas offrir tant d'échappatoires qu'elles annuleraient les principes et qui se vérifierait sans trop de changements textuels serait l'explication souhaitée. Voici celle de Grimme. Les arsis se déterminent par le nombre des temps. Quels sont ces temps (*moræ*)? L'intervalle nécessaire pour prononcer les voyelles et les consonnes. Une consonne longue représente deux temps, une voyelle brève ou une consonne valent un temps. Le *chwá* vaut tantôt un temps, tantôt moins d'un temps, valeur insignifiante (2). Il est un temps devant une syllabe qui n'a ni ton principal, ni ton secondaire.

Ceci posé, voici les règles : 1. La syllabe tonique principale qui n'a pas l'accent dominant du membre de phrase devient *arsis* : *a*) au cas où elle n'est pas précédée de syllabes moins toniques, c'est-à-dire au début du membre de phrase de deux ou de trois pieds, lorsqu'elle compte sept temps en y joignant les syllabes moins toniques qui la suivent; *b*) au cas où elle est précédée de syllabes moins toniques lorsqu'elle compte huit temps en y comprenant ces syllabes moins toniques et celles du même genre qui la suivent.

2. La syllabe qui n'a qu'un accent secondaire doit compter plus de temps, huit dans le cas indiqué par *a*), neuf dans le cas indiqué par *b*).

3. Si l'accent secondaire précède un autre accent secondaire, ce qui n'arrive que dans les mots très longs, on exige neuf et dix temps.

Il est à noter que les syllabes moins toniques sont comptées soit en faveur de la première arsis, soit en faveur de la seconde : ex. Ps. 2 10ᵃ : וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׂכִּילוּ. L'accent tonique dominant est tout trouvé, c'est כִּיל dans הַשְׂכִּילוּ; en remontant au début, on trouve l'accent tonique de תָּ dans עַתָּה. Il est précédé et suivi de syllabes qui l'aident à former dix temps : עַ un temps, עַת trois temps (syllabe fermée avec une

(1) *Psalmenprobleme*, Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuches, 8° de VIII-206 pp.; Fribourg en Suisse, Veith, 1902.

(2) Ce principe semble annuler les règles posées dans la *Revue* (loc. cit.) sur la valeur du *chwá*.

voyelle brève), תָּה trois temps (syllabe ouverte avec une voyelle longue), מִ un temps, לָ deux temps. L'accent כים dans מילכים a dix temps, מִ un temps, לָ deux temps, כים quatre temps (syllabe fermée avec voyelle longue), הש trois temps.

Tous les psaumes sont passés en revue d'après ces principes, et des corrections sont proposées là où le texte ne concorde pas avec eux. On pourra les discuter, mais ils sont du moins nettement posés, tandis que Duhm, par exemple, propose nombre de corrections au nom de la métrique, sans qu'on puisse juger de son critérium positif.

Confiant dans son système, Grimme en tire les conséquences littéraires. Plusieurs psaumes sont composés selon deux mètres différents : ce ne sont donc que deux chants soudés ensemble, car on ne peut supposer qu'un poète ait ainsi changé de rythme. Cette induction est confirmée par le fait que souvent la prière commencée par un individu selon un rythme se continue dans un autre rythme au nom de la communauté. Grimme en conclut que les psaumes mélangés ne sont pas le résultat d'un accident dans la transmission du texte, mais d'une intention bien arrêtée, on a voulu compléter certains psaumes. Ce travail semble s'être produit à trois époques. On a d'abord repris les psaumes du premier livre ; car très souvent la conclusion ajoutée est assez étrangère au contenu du psaume tandis que toutes ces conclusions ont entre elles un air de parenté, ce sont des prières pour la communauté en proie à l'affliction. Les psaumes graduels forment une autre collection dont les finales se ressemblent. Enfin dans les quatre derniers livres on trouve la trace de conclusions uniformes. Il s'agit ensuite de savoir à quel temps appartiennent ces trois rédactions. Comme les psaumes les plus remaniés doivent être les plus anciens, le premier livre avec ses seize morceaux de mètre différent doit être le plus ancien de tous ; le deuxième passerait avant le troisième et le quatrième, mais probablement après le cinquième. Il y a un autre critérium : le vers à quatre arsis est le plus ancien, le vers à cinq arsis vient ensuite, puis le vers à trois arsis ; ce critérium conduit aux mêmes conclusions. On considère généralement le Psautier comme le livre de chants de la liturgie du Temple, destiné à être accompagné par la musique ; les psaumes de métrique mélangée paraissent plutôt destinés à la prière.

A propos de la strophique, Grimme maintient le principe que la strophe ne peut être déterminée avec certitude que par l'énigmatique *Sélah* ou par le refrain. Cette réserve paraît exagérée, surtout si on entend par refrain la répétition des mêmes mots. L'auteur professe la même défiance que Koenig envers les systèmes de D. H. Müller et de Zenner.

L'ouvrage se termine par une dissertation sur la valeur si contestée du signe paseq. Paseq ne serait autre chose que l'indication de variantes préexistantes que l'unification du texte ne permettait plus de mentionner. A l'instar des manuscrits de l'Ecclésiastique qui ont jeté une si vive lumière sur l'état véritable d'un texte hébreu avant les Massorètes, le texte ancien était entouré de variantes marginales. Pour marquer leur place, on insérait dans le texte, tantôt le cercle paseq, lorsque la variante était considérable, tantôt la barre verticale paseq, quand il ne s'agissait que d'un mot. Pour mieux établir et limiter cette thèse, l'auteur passe en revue les passages du Psautier marqués de paseq. Ce travail, très approfondi, fait à coup sûr le plus grand honneur à l'Université catholique de Fribourg, qui l'a fait figurer dans ses *Collectanea*.

Une bonne nouvelle. Le R. P. Schloegl, de cet admirable monastère de Heiligenkreuz où l'étude s'abrite depuis des siècles à l'ombre des voûtes contemporaines de

saint Bernard, a publié le premier fascicule d'une édition complète et critique de l'Ancien Testament. Sa Sainteté Léon XIII a daigné accepter la dédicace de l'ouvrage. Le lecteur a bien entendu qu'il s'agit d'une édition critique. Un premier fascicule a paru (1). A l'aide des versions et surtout de la métrique, le R. P. établit un texte hébreu. Les divergences avec le texte massorétique sont indiquées par des crochets et expliquées dans des notes en latin. Le texte, imprimé par Holzhausen, ne le cède en rien, s'il n'est pas supérieur au point de vue typographique, à la Bible polychrome de P. Haupt. Il est d'ailleurs bien évident, et l'auteur l'avoue, que son intention est de faire une œuvre critique qui puisse tenir lieu pour les catholiques de l'édition anglaise. Peut-être le jugement porté par Schloegl est-il trop tranchant. *Et cum editio critica Veteris Testamenti a Paulo Haupt curata nobis minime satisfaciat...* On ne connaît pas la cause de ce blâme sévère. S'il s'agit de critique textuelle, on doit reconnaître que la Bible de Paul Haupt contient d'excellentes parties, avec un luxe très satisfaisant de comparaisons avec les différentes versions. Cela entraîne une notation très compliquée, mais la simplification extrême de Schloegl est-elle un progrès (2)? Si on a voulu reprocher à Haupt l'indication des documents utilisés, on a raison de considérer tout travail de ce genre comme provisoire. Mais est-il plus provisoire que les corrections fondées sur la métrique? Et puisque la question est posée, ne doit-on pas en faciliter la solution par un procédé rapide, qu'il s'agisse de lettres ou de couleurs? Nous soumettons ces réflexions à notre docte collaborateur, puisque aussi bien il n'en est qu'à son premier fascicule. Certains ouvrages seront évidemment plus compliqués que le Cantique des cantiques (3). Qu'il veuille bien les considérer comme l'expression d'une entière sympathie pour une œuvre dont la *Revue* (4) a indiqué l'urgente nécessité. Entre de pareilles mains elle fera certainement honneur à la science catholique; il est à souhaiter qu'elle soit aussi parfaite que possible. Après cela, personne ne pourra plus même songer à dire que l'Église repousse la critique et Léon XIII aura un droit de plus au titre glorieux de promoteur de toutes les études ecclésiastiques.

Abraham a réellement existé; nous sommes, sur ce point, pleinement d'accord avec M. Dornstetter, mais nous ne pouvons malheureusement pas considérer son ouvrage sur le patriarche comme une apologie utile de la Bible (5). C'est un devoir pénible, mais c'est un devoir de signaler les inconvénients d'une méthode qui contribuerait à endormir les catholiques dans une fausse sécurité sans résoudre réellement les objections proposées. Une érudition, même très à jour, ne saurait remplacer l'examen direct des textes, poursuivi avec tact et jugement.

L'intention de l'auteur est de prouver la réalité des faits et des circonstances de l'histoire d'Abraham par le témoignage des découvertes modernes. C'est fort bien vu. Mais il se contente trop souvent d'opposer aux critiques bibliques les affirmations de MM. Sayce et Hommel, sauf à les rejeter dans d'autres endroits, surtout

(1) Libri Veteris Testamenti ope artis criticæ et metricæ quantum fieri potuit in formam originalem redacti et adjuvante Facultate theologica Vindobonensi editi a Dre P. Nivardo Schloegl, O. Cist., aliisque. Canticum canticorum. Vindobonæ, Mayer, 1902, grand in-8°, XVIII-8 pp.

(2) Comme sigles : MT = Textus massorethicus; G = LXX; S = versio Syriaca, vocata Pesita. — Il semble qu'on exclue aussi toute référence bibliographique.

(3) On ne voit pas bien en quoi sert à la critique textuelle un résumé d'explication mystique du Cantique. Ceci appartient au commentaire.

(4) *RB.* 1900, p. 414 ss.

(5) *Abraham, Studien über die Anfänge des hebraischen Volkes* von Dr Paul Dornstetter (*Biblische Studien*, VII, 1-3), 8° de XII-280 pp.; Freiburg im Brisgau, Herder, 1902.

Hommel, comme représentant une critique encore plus radicale que celle qu'il combat. Un exemple. On sait combien est délicate la question des Hétéens. Les monuments qui leur sont attribués se trouvent en Asie Mineure, et, dans la Syrie, seulement jusqu'à Hamath. Le chapitre de Dornstetter commence ainsi : « Les Hétéens sont une branche de la famille des peuples chamitiques; ils descendent de Heth, fils de Canaan. Au temps d'Abraham ils étaient installés au sud de la Palestine. » — Comment prouve-t-on ce dernier point? — On a trouvé à Tell el-Hesy un sceau hittite... — et l'auteur l'affirme, non point d'après le compte rendu des fouilles par Bliss, mais d'après Conder dont les fantaisies extravagantes ne sont prises au sérieux par personne. De plus, Sayce a prouvé que les habitants d'Hébron étaient Hétéens au XVIe siècle. Et voilà la critique enfoncée! Dans des notes on renvoie, avec le vague *Vgl.* (*comparez*), à Smith : *The hist. geogr. of the Holy Land* et à Ermoni dans le Dictionnaire biblique de Vigouroux, art. *Hethéens,* qui ne font absolument rien dans la question. Et à propos du grand Khéta, ou branche principale des Hétéens, auxquels on opposait les Hétéens du sud, l'auteur, qui cite tant d'ouvrages, aurait pu mentionner le doute motivé, soulevé par M. Müller (*Orientalistische Litteratur-zeitung*, IV, p. 354). Mais, à vrai dire, cela importe peu à l'auteur. Au lieu de venir du nord pour s'avancer vers le sud (et au temps de Toutmès III, ils n'avaient pas encore dépassé la Commagène), les Hétéens sont simplement un des peuples chamitiques qui occupaient la Palestine au temps d'Abraham. C'était alors un petit peuple. Peu à peu ils s'agrandirent aux dépens des Amorrhéens. Josué et les Juges les affaiblirent de telle sorte qu'ils se réfugièrent en Asie Mineure pour revenir ensuite s'exposer aux coups des Égyptiens et des Assyriens. Et voilà le roman qui doit confondre la critique moderne (1)!

Avec cette absence de critique, la bibliographie la plus éblouissante manque absolument son but, et c'est en vain que l'auteur — qui se plaint d'avoir été restreint dans ses développements — consacre plus de quarante pages à la nomenclature des livres consultés. On se demande ce qu'il a pu tirer de F. Wagenfeld : « Sanchoniaton's Urgeschichte der Phoenizier in einem Auszuge aus der wiederaufgefundenen Handschrift von Philo's vollständiger Uebersetzung »... et s'il ne s'est pas douté que le prétendu manuscrit de Philon de Byblos n'est qu'une odieuse mystification? L'auteur stigmatise fort dans son introduction une critique soi-disant modérée, qui aurait son appui en France et qui serait étrangère à l'Allemagne catholique. On le croirait à lire ce livre, mais heureusement il n'en est rien.

C'est en effet dans un tout autre esprit qu'a travaillé M. Sickenberger sur la *Catena* de saint Luc de Nicétas d'Héraclée (2). Encouragé et soutenu par la faculté théologique de Munich, il se loue de l'obligeance de plusieurs savants protestants et son étude a paru, comme son *Titus de Bosra,* dans la collection dirigée par Geb-

(1) L'auteur trouve très obscur ce que le P. Lagrange a dit des Hétéens d'Hébron. L'opinion du P. Lagrange semble pouvoir se résumer en deux mots. Le pays des Hétéens est situé dans la Syrie du Nord, tout au plus jusqu'à l'Hermon. Ces régions ont été, à un moment donné, soumises à un peuple venu d'Asie Mineure, sans qu'on puisse affirmer que ce peuple, nommé Heteen par les Égyptiens et les Assyriens, ait eu ce nom dès l'origine ou l'ait reçu à cause du pays syrien qu'il avait envahi. Quoi qu'il en soit, le nom de pays des Hetéens fut ensuite, au temps des Sargonides, étendu jusqu'à la Palestine. La Bible pouvait donc, se conformant au langage géographique du temps, placer les Héteens dans toute la Palestine et spécialement à Hébron, sans qu'on puisse l'accuser d'erreurs formelles.

(2) *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, untersucht von Joseph Sickenberger, 8° de VIII-118 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902.

hardt et Harnack. On passe successivement en revue la vie et les œuvres de Nicétas, diacre et didascale à Sainte-Sophie vers 1080, puis métropolitain d'Héraclée en Thrace, les manuscrits de sa *chaîne* sur saint Luc, les extraits et les éditions qui en ont été faits, sa manière de disposer ses sources. Une liste des auteurs qu'il a cités renvoie aux éditions partielles existantes. L'importance de la chaîne vient de son étendue (elle compte environ 3300 scolies) et du soin qu'a pris Nicétas de remonter aux sources qu'il reproduisait exactement. Il n'a pas craint d'employer des auteurs plus ou moins considérés comme hérétiques, comme Origène, Eusèbe, Théodoret et Sévère. Sickenberger affirme que les auteurs des chaînes suivaient le principe de saint Cyrille d'Alexandrie : « Il ne faut pas éviter et rejeter tout ce que disent les hérétiques, car ils reconnaissent beaucoup de ce que nous reconnaissons (1). » Et il faut sans doute accorder le même droit à ceux qui étudient les auteurs de chaînes eux-mêmes.

Le prof. Bertholet vient de commenter Esdras-Néhémie dans la collection de Marti (2). Si, en voyant paraître il y a quelques mois le commentaire de Siegfried dans la coll. Nowack et l'an dernier le texte critique édité par Guthe dans la Bible en couleur de P. Haupt, quelques bons esprits se sont flattés de voir quelque jour un système d'exégèse indépendante détruire les systèmes antérieurs, leur attente sera frustrée cette fois encore. Force va être de descendre sur le terrain pour défendre les anciennes positions compromises par l'harmonie des assaillants. A le bien entendre il est vrai, Bertholet a plus de modération peut-être que ses devanciers, tout en corroborant leur opinion sur le contenu et la valeur des deux textes qui formaient jadis, on le sait, un livre unique. Il y distingue, après eux et à peu près comme eux dans l'ensemble, 1° des mémoires privés des deux héros, 2° des documents araméens. La première série est caractérisée par le discours à la première personne, *Ichstücke*. Elle a déjà été remaniée pourtant de vieille date, avant tout travail du Chroniqueur. La seconde série est constituée par des extraits, en grande partie authentiques, de sources araméennes, actes officiels, correspondances. Le Chron. a broché sur le tout en y mettant du sien et en apposant çà et là son estampille sur les morceaux qu'il revisait. Le résultat général de ce nouvel examen hypercritique peut se résumer ainsi. L'édit de Cyrus paraît en 538. Une nombreuse population rentre en Judée sous Zorobabel; en 516 le temple est relevé. Sous Artaxerxès Ier, nouvelle expédition, conduite peut-être par Hanani, parent de Néhémie. On entreprend la restauration des murs de Jérusalem. Mais l'hostilité des voisins compromet l'œuvre, nécessite un second recours à Art. Ier qui envoie, l'an 20 de son règne, Néhémie à la tête d'une nouvelle caravane. Les murs relevés, d'autres difficultés subsistent. Après 12 ans d'efforts, Néh. revient à la cour de Perse d'où on lui a déjà envoyé Esdr. (vers 432) comme auxiliaire en vue de la réorganisation religieuse à Jérusalem. Mais les efforts d'Esdr. en l'absence de Néh. ne sont pas couronnés d'un plein succès et celui-ci à son retour doit s'employer avec vigueur à réprimer les abus et à vaincre les résistances dont Esdr. n'avait pu triompher seul. On voit que cette théorie mixte conserve au scribe Esdras un rang d'honneur tel à peu près que le lui a fait l'exégèse juive, mais en subordonnant toutefois son rôle à celui plus brillant de Néhémie, que l'exégèse catholique récente a fait sortir de l'oubli. Car Bertholet n'ignore point les opinions catholiques sur le sujet. Cependant les articles consacrés par la *Revue* à l'examen de la

(1) Οὐ πάντα, ὅσα λέγουσιν οἱ αἱρετικοί, φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρή· πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν.

(2) In-8°, xx-112 pp. ; Leipzig, Mohr-Siebeck, 1902. — M. 2, 50.

restauration juive d'après Esdr.-Néh. ou à quelques menus problèmes de critique du texte ne lui sont pas tombés sous les yeux. Il eût rencontré aussi là quelques informations de nature à modifier parfois ou à préciser ses renseignements topographiques.

Palestine. — Le prof. R. Röhricht vient de publier une *Histoire de la première Croisade* (1) qu'on attendait de lui, car il est sans contredit l'un des hommes les mieux outillés pour une tâche aussi ardue. C'est d'ailleurs une introduction naturelle à sa monumentale « Histoire du royaume de Jérusalem » (cf. *RB.* 1899, p. 463 ss.), qui s'ouvrait au mois de juillet 1100, au moment où le principal héros de la première Croisade, Godefroy de Bouillon, premier roi latin de Jérusalem, venait de descendre au tombeau. Inutile de louer encore ici chez l'éminent prof. la richesse des informations, la précision des détails, la critique judicieuse, le tact dans l'interprétation des documents. Ce n'est plus une simple trame historique ou un classement des sources à développer et à approfondir par une étude personnelle, mais bien la reconstruction vivante et alerte des événements étudiés dans leurs causes et selon leur évolution. Dans une esquisse rapide de la situation chrétienne en Palestine durant les siècles qui précédèrent la Croisade, on voit s'appesantir l'oppression qui provoquera l'émoi de l'Occident. Là toutefois ne gît point le vrai mobile de l'ardeur religieuse qui va entraîner à la délivrance des Saints Lieux les peuples occidentaux; Röhricht a bien montré comment les troubles qui avaient précédé et suivi l'an 1000, comment surtout l'influence monastique avaient graduellement provoqué cet enthousiasme de foi et cette surexcitation portés au comble par la vibrante parole de Pierre l'Ermite et les chaleureux appels d'Urbain II. On suit dans leur marche fougueuse et désordonnée les masses incohérentes des paysans dispersées avant d'avoir traversé toute l'Europe, puis l'armée indisciplinée de Pierre l'Ermite qui vient échouer sur la côte d'Asie, lorsque arrivent enfin les divers groupes de l'armée des chevaliers. Les difficultés créées par la politique égoïste et cauteleuse d'Alexis Comnène, les périls de la marche à travers l'Asie Mineure, les souffrances inouïes des Croisés, leur bravoure admirable, les complications sans cesse renaissantes par suite des ambitions privées ou de la mésintelligence des chefs, le siège mémorable d'Antioche et l'occupation de la Syrie : tout cela est peint d'un trait rapide et sûr. Enfin l'armée fidèle est sous les murs de la Ville Sainte, dont le siège lui occasionne encore les plus dures souffrances avant qu'elle puisse, le 15 juillet 1099, forcer la place qu'elle inonde de sang et venir se prosterner devant le Sépulcre objet d'un si grand effort. Les détails locaux sont ici d'un particulier intérêt, et sans s'y attarder, l'auteur les a bien précisés. Le règne trop court du héros Godefroy de Bouillon n'est qu'une lutte sans trêve pour s'assurer la possession de Jérusalem et étendre les frontières du royaume. Des appendices traitent des dynasties musulmanes avant les Croisades, du discours papal au Concile de Clermont, de la fameuse légende des oies diseuses de présages et de la situation d'Antioche. Les tables sont claires et détaillées.

Malgré l'extrême concision du récit, d'où sont éliminés tous les développements qui excéderaient la teneur verbale des sources : malgré surtout la densité des notes, l'ouvrage est d'une lecture attachante. Les cas sont très rares d'une information inexacte; on pourrait signaler toutefois, page 214, qu'on ne saurait plus « trouver aujourd'hui encore » le tombeau et l'épitaphe de Godefroy dans l'église du Saint-Sépulcre; il a été détruit par les Grecs en 1810. Ailleurs, p. 185, note 3, c'est une indication bibliographique déplacée et une référence incorrecte (*ibid.*, note 2), « Alb. V, c. 76 », lis. 46 — au moins d'après Bongars. — Il est vrai que cette dernière remarque relève peut-

(1) *Gesch. des erst. Kreuzzuges*, in-8°, XII-268, pp.; Innsbruck, Wagner, 1901.

être de quelque erreur typographique, car il en est un certain nombre d'évidentes (1), toujours faciles d'ailleurs à corriger et ne diminuant en rien le mérite et l'intérêt de l'ouvrage.

Sur *Le tombe dei re Latini a Gerusalemme*, M. Gennaro Angelini a écrit une élégante dissertation (2). Il a diligemment recueilli dans les relations médiévales et jusqu'à l'époque de la profanation de 1810 les données qui lui ont permis, grâce à sa connaissance personnelle des lieux, de reconstituer l'aspect primitif de la sépulture royale. Sur un bon plan du vestibule du Saint-Sépulcre il a disposé, d'après les rares indices documentaires, les humbles monuments des huit rois latins qui furent ensevelis à l'entrée du sanctuaire et au pied du Golgotha comme pour garder jusque dans la mort ce que leur héroïque bravoure avait un moment reconquis.

La série des monographies monastiques grecques du R.P. Kléopas Koikylidès s'enrichit d'un nouveau volume sur la laure de saint Théodose (3) bien connue aux environs de Jérusalem sous le nom de *Deír-Dosi*. A vrai dire, c'est moins une monographie de la laure qu'une série de documents sur la vie et les œuvres du fondateur. Le savant bibliothécaire s'excuse de n'avoir pu fournir une étude historique et archéologique, n'ayant reçu que 150 francs pour publier son livre, dont le mérite sera d'avoir groupé tous les renseignements qu'on peut recueillir sur saint Théodose et la laure dans Théodore de Pétra, Cyrille de Scythopolis, Métaphraste et Jean Moschus. Il y a joint une notice extraite d'un Ms. de Saint-Sabas, une biographie du moine Κόπρη et des notes sur Modeste et Sophrone, patriarches de Jérusalem.

M. le professeur Fritz Hommel a fait paraître une nouvelle série de ses *Aufsätze und Abhandlungen* (4). Nous nous sommes étendu longuement sur le premier de ces petits traités, celui qui traite de quatre nouveaux noms de pays arabes dans l'A. T. avec un appendice sur les quatre fleuves du Paradis, en parlant de la controverse qu'il a suscitée et de la réponse du prof. Koenig. Les deux autres concernent l'idée que les Babyloniens se faisaient du monde et le système astronomique des anciens Chaldéens. Une analyse, même très longue, serait insuffisante à mettre en lumière la richesse inépuisable des aperçus; le professeur de Münich continue à semer les idées à pleines mains. On pourra comparer son système à celui de Winckler sur le même sujet (5), en attendant que les résultats définitivement acquis s'imposent.

Quart. Stat. PEFund, avril 1902. — *Reports by R. A. St. Macalister* sur diverses tombes au nord de Jérusalem, des anses d'amphores rhodiennes estampillées, le monolithe de Siloé, la crypte de l'église du Spasme — plan et croquis de la mosaïque, — la grotte de Sarîs et ses curieuses sculptures, la grotte de Jérémie. — Clermont-Ganneau, *Arch. and epigr. Notes on Palestine* (suite) : Nouvelles remarques sur la mosaïque à inscr. hébr. de Cana; dépôt de flèches antiques dans la Tour de David; l'inscr. de Sonbios de Gaza (*RB*. 1901, p. 580), où on lira γυψοκ[όπος], *le plâtrier*, à la 4e l. laissée sans explication dans la *Revue*. — Sir C. Wilson, *Obituary of Dr. Conr. Schick; Golgotha and the*

(1) Voy. par exemple p. 34, Wandel pour Wandel; p. 94, n. 2, maeibus pour maxibus (?); p. 122, Stadt pour Stadt; p. 205, n. 1, monibus pour maxibus; p. 244, n. 1, test pour text, etc.

(2) In-8°, 82 pp., illustré; Pérouse, 1902.

(3) Ἡ κατὰ τὴν ἔρημον τῆς ἁγίας... Πόλεως Λαύρα Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου In-16, λσ΄ 216 pp.; Jérusalem, 1902.

(4) In-8°, pp. 273-474; Lukaschik, München, 1901.

(5) *Himmels und Weltenbild der Babylonier*, der alte Orient, III, 2 et 3.

Holy Sepulchre. — E. W. Masterman, Compte rendu d'observations régulières et très soigneuses sur les niveaux de la mer Morte aux diverses époques de l'année; deser. de la région d'*'Aïn Feškhah*, photogr. et carte. — Bliss, notes sur les fouilles allemandes à Ba'albek. Une des plus importantes découvertes est celle du vaste autel de roc et de ses deux piscines, au milieu de l'ancien parvis du grand temple et qui rappelle si singulièrement la disposition de l'autel des holocaustes à Jérusalem. — Conder, *Hebrew Weights and Mesures.* — Birch, *Sennacherib's Catastroph at Nob.*

Zeitschr. des DPV., XXIV, 4. — R. Röhricht, *Die Palaestinakarte Bernhard von Breitenbach's*, reproduction de cette carte précieuse, dessinée par un artiste qui accompagnait Breit dans son voyage, 1483-1881. — Bauer, *Lobpreis des guten Pferdes*, poésie populaire arabe. — J. Strzygowski, *Das neugefundene Orpheus-Mosaik in Jerusalem;* elle serait chrétienne, du IVe ou du Ve siècle; Géorgia et Théodosia seraient des représentations toutes conventionnelles de saintes nimbées (?), peut-être même ajoutées après coup (??). Quelques détails inexacts se sont glissés dans cette étude remarquable et spécialement compétente au point de vue de l'histoire de l'art. — P. J. Dashian, nouvelles observations sur les inscriptions arméniennes de diverses mosaïques à Jérusalem.

Revue de l'Orient Latin, t. VIII. — M. Jorga achève ses *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XVe siècle*, et M. Hagenmeyer sa *Chronologie de la première Croisade*, 1094-1100. — E. Rey, *Les dignitaires de la principauté d'Antioche.* — De M. Kohler, *Un sermon commémoratif de la prise de Jérusalem par les Croisés, attribué à Foucher de Chartres*, et une importante étude sur *Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulcre de Jérusalem* (*XIIe-XIIIe siècle*). — Dans *Un diplôme inédit d'Amaury Ier, roi de Jérusalem, en faveur de l'abbaye du Temple Notre-Seigneur,* que publie M. Chalandon, on trouvera quelques précieuses indications de toponymie médiévale. En une courte note additionnelle, M. Cl.-Ganneau a signalé les identifications vraisemblables.

La Terre Sainte du 1er mai 1902 inaugure une étude du R. P. Féderlin, supérieur de Sainte-Anne, sur *les laures et monastères de la plaine du Jourdain et du désert de Jérusalem,* qui sera accueillie avec le plus vif intérêt.

The Biblical World, févr. — 1902. Dr. E. Masterman : *The Water Supply of Jerusalem, ancient and modern;* l'étude a plus de valeur par les données archéologiques que par les détails historiques mêlés à la description. — Prof. Sam. J. Curtiss : *Conceptions of God among modern Semites :* série d'observations faites au cours de 1900 et 1901 parmi les Arabes de Palestine ou les Bédouins du désert syrien. — Mars. Prof. S. J. Curtiss : *The local Divinities of the modern Semites :* notes sur le culte des *ouélis* et sur leurs sanctuaires, illustrées de vues photographiques parmi lesquelles on remarquera l'intérieur et l'extérieur du *ouély* d'Aaron au Djébel Haroûn près de Pétra. L'art. est conclu au n° d'avril, où il est traité du culte des pierres, des arbres, des sources et des cavernes.

Dans le petit ouvrage de M. A. J. Gregg intitulé *Moriah* (1), archéologie, imagination et sentiment concourent au même titre à élucider les problèmes ardus de la topographie de Jérusalem. Le Moriah n'occupe en fait qu'un chapitre restreint, où tiennent cependant très à l'aise la description de la colline et un aperçu historique des origines de la Ville Sainte. Par ailleurs il est traité des murs, des portes, des rues,

(1) Petit in-8°, 153 pp.; Jérusalem, House of Industry, 1900.

du système des eaux, sans qu'il soit la plupart du temps possible de discerner où l'induction, parfois même la fantaisie, commencent à remplacer l'observation méthodique. La conclusion du livre augure des destinées prospères pour Jérusalem qui revit encore une fois de ses ruines, et entre dans un mouvement nouveau de civilisation progressiste. — On dirait d'un tract topographique *for propagating Christianity amongst the Jews*, suivant le titre de la société qui a imprimé l'ouvrage; sinon qui dira à quel public s'adresse la plaquette, où l'on chercherait en vain un document, une référence ou un plan?

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1902-1903 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De gratia et de incarnatione.* Feria III^a, V^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

R. P. N.

Theologia moralis. — *De habitibus, de vitiis et de virtutibus.* Feria II^a, IV^a et VI^a, hora 8^a a. m.

Adm. R. P. Alph. Azzopardi.

Philosophia. — *Logica, Psychologia.* Feria II^a, III^a, IV^a, VI^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

R. P. G. Pays.

De locis theologicis. — Feria II^a et VI^a, hora 4 3/4 p. m.

R. P. P. Magnien.

Exégèse du N. T. — *Épîtres aux Galates et aux Corinthiens.* Mercredi et samedi, à 4 h 3/4 s.

R. P. P. Magnien.

Introduction au N. T. — *Critique textuelle.* Vendredi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. Raph. Savignac.

Exégèse de l'A. T. — *Isaïe.* Mercredi, à 10 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Théologie de l'A. T. — Mardi et samedi, à 10 h. m.

R. P. M.-J. Lagrange.

Géographie de la Terre Sainte et Archéologie biblique. — Lundi et vendredi, à 10 h. m.

R. P. H. Vincent.

Langue hébraïque. — *Grammaire.* Mercredi et samedi, à 3 h. 1/4 s

R. P. H. Vincent.

Langue araméenne. — Mardi et samedi, à 9 h. m.

R. P. R. Savignac.

Langue arabe. — Lundi et vendredi, à 9 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Langue éthiopienne. — *Éléments.* Mardi, à 8 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Langue assyrienne. — *Éléments.* Jeudi, à 10 h. m.

R. P. M.-J. Lagrange.

Grammaire comparée des langues sémitiques. — Samedi, à 8 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.

Voyages :

Ier, du 13 au 20 octobre. — Sôba, le pays de Samson, Beit-Šémès, Beit-Netif, Beit-Djebrîn, Tell el-Ḥésy, Gaza, Ascalon, Esdoud, Yâbneh, ʿAqîr, Tell Djézer, Amwâs, Jérusalem.

IIe, du 9 au 16 février. — Hébron, Carmel, Zoueira, Djébel Ousdoum, Masada, Engaddi, désert de Juda, Téqoʿa, Bethléem, Jérusalem.

IIIe, du 14 avril au 9 mai. — Jéricho, Jourdain, Nébo, Mâdabâ, ʿAmmân, Djérach, el-Ḥoṣn, et-Turra, Tell el-ʿAšary, Tell ʿAštarah, Qounétra, Bâniâs, Qalaʿat eš-Šouqîf, Qédès, Sâfed, Lac de Tibériade, Nazareth, plaine d'Esdrelon, Djenîn, Sébastiyeh, Naplouse, Seiloun, Beitîn, Jérusalem.

LE TEMPLE D'ECHMOUN A SIDON

FOUILLES EXÉCUTÉES PAR LE MUSÉE IMPÉRIAL OTTOMAN

INTRODUCTION

Depuis le mois d'août 1900 je me trouvais en Syrie comme délégué du Musée impérial ottoman aux fouilles archéologiques de Baalbek, pratiquées au nom de Sa Majesté l'Empereur d'Allemagne.

Le 5 avril 1901, le journal arabe *Lissan-ul-Hal*, paraissant à Beyrouth, insérait dans ses colonnes un long article sur une importante découverte d'inscriptions phéniciennes près de Saïda (Sidon), offertes par Nessib-Bey Djoumboulat, propriétaire du terrain, au Musée impérial de Constantinople.

La nouvelle annoncée par le journal, fausse ou vraie, n'avait rien d'anormal et elle serait probablement passée inaperçue, sans les précieux renseignements d'une très honorable personne à laquelle j'exprime toute ma profonde gratitude, comme elle mérite aussi celle du monde savant.

Effectivement, sans elle, l'œuvre destructrice des fouilleurs sidoniens (malheureusement très nombreux) aurait suivi clandestinement son cours, et jamais peut-être on n'aurait pu éclaircir le mystère qui voilait la découverte de ces importantes inscriptions, que tout le monde s'accordait d'abord à déclarer fausses. Par ce canal j'ai su que la découverte datait de plusieurs mois, et déjà deux pierres inscrites avaient pris le chemin de l'Europe et se trouvaient à l'étude.

Je me suis hâté alors de porter le fait à la connaissance de Son Excellence Hamdy-Bey, directeur du Musée impérial, et je ne tardai pas à recevoir l'ordre d'aller à Saïda et d'y ouvrir une enquête à ce sujet. J'arrivai dans cette ville le 26 avril 1901 et dès le lendemain je me mettais à l'œuvre.

Dans cette affaire qui provoqua un scandale dans les journaux de Beyrouth et d'Égypte, on a malheureusement cherché à compromettre beaucoup de noms honorables; il en est résulté des préjugés contre les découvertes elles-mêmes; il est donc indispensable d'entrer ici dans certains détails pour distinguer nettement ce qui

appartient aux fouilles clandestines ou inconscientes et l'œuvre régulière entreprise par le Musée impérial.

J'ai omis de dire plus haut que l'article du journal était signé par Edmond Durighello, habitant de Saïda, à qui naturellement j'ai dû m'adresser pour recueillir les premiers renseignements.

M. E. Durighello m'a dit que dans l'emplacement nommé Bostan-ech-Cheikh, situé à une heure au nord de Saïda et faisant partie des vastes propriétés de Nessib-Bey Djoumboulat, existent de grands murs romains d'une épaisseur d'environ quinze mètres et longs de plus d'un kilomètre. Selon son avis, ces constructions romaines étaient formées de grands blocs provenant de décombres du temple phénicien d'Echmoun, dont il s'attribuait la découverte. Une route carrossable également romaine, dont il avait retrouvé sur plusieurs points le tracé, aurait abouti à cet endroit. Quant aux blocs phéniciens inscrits, ils auraient été employés par les Romains en guise de simple matériel de construction et placés de façon à ce que l'inscription fût totalement masquée. Bref il s'offrit de me mener voir la place, ce que j'acceptai avec empressement.

M. E. Durighello m'a affirmé par écrit avoir vu les antiquités suivantes, toutes découvertes à Bostan-ech-Cheikh, en ajoutant les détails de leur répartition :

I. — Cinq inscriptions phéniciennes provenant de Bostan-ech-Cheikh.

II. — Quatre statues en marbre, travail gréco-romain très fin, savoir : a) *statue d'une femme nue;* b) *figure portant en offrande un oiseau;* c, d) *deux torses.*

III. — Bout de flèche ou de lance en bronze portant le cachet d'un roi égyptien.

IV. — Trois inscriptions phéniciennes découvertes dans un terrain contigu au premier et appartenant à Ali-Pacha Djoumboulat, cousin de Nessib-Bey.

A l'exception de deux inscriptions acquises par un consulat de Beyrouth, le reste devait se trouver dans les mains de particuliers à Saïda, dont M. Durighello a eu grand soin de me citer les noms et de m'indiquer les demeures, m'engageant vivement à saisir ces objets au nom du Musée impérial. Il ajouta que la plus intéressante des inscriptions ($1^{m},50$ long., 9 lignes insc.) se trouvait en la possession d'un certain Béchara Goubrine, habitant le village de Abrah (1).

(1) Goubrine s'occupe spécialement de fouilles clandestines et du commerce des antiquités. D'ailleurs il est bien connu à Saïda et à Beyrouth pour son talent à les imiter.

L'ayant finalement interpellé sur l'article du journal, il m'a répondu que Nessib-Bey et Ali-Pacha Djoumboulat avaient l'intention d'offrir les antiquités phéniciennes qu'ils possédaient au Musée impérial et que, pour hâter cette offre, il s'était empressé de la publier. Je ne cherchai pas à commenter la façon d'agir de M. E. Durighello, si étrange qu'elle me parût, car j'avais hâte de voir et d'examiner le terrain qui recélait tant de merveilles.

Il nous a fallu une heure à cheval pour atteindre le vaste jardin de Bostan-ech-Cheikh, véritable forêt de bananiers et d'orangers, bornée au nord par le Nahr-el-Aweli. M. E. Durighello m'a montré les ruines ou plutôt les fondements d'un grand mur au sud, et une partie de la coupe d'un autre, au nord, avec une grande différence de niveau (1).

L'espace compris entre eux avait le triste aspect d'une carrière et on pouvait partout constater les traces des fouilles récentes.

Nous avons recueilli sur place plusieurs fragments de marbre blanc sculpté d'un grain très fin.

Comme je me disposais à me rendre directement de Bostan-ech-Cheikh à Hélalieh rendre visite à Nessib-Bey Djoumboulat dans son magnifique hôtel, M. E. Durighello s'empressa de me quitter pour reprendre le chemin de Saïda.

Nessib-Bey Djoumboulat, propriétaire de Bostan-ech-Cheikh, est le chef d'une des plus grandes et anciennes familles Druses du Liban, ayant occupé plusieurs postes gouvernementaux et jouissant de l'estime générale. Il m'a dit qu'il n'avait rien à offrir au Musée impérial et qu'il avait donné des ordres très sévères à ses gens, pour empêcher toute sorte de fouille dans ses terrains et pour combler les endroits excavés. Ayant lui-même demandé des renseignements sur la découverte des inscriptions, on lui a dit qu'il s'agissait de contrefaçons que Béchara Goubrine cherchait à faire écouler.

Ce point me donna beaucoup à réfléchir, car je pouvais parfaitement être le jouet d'une comédie habilement exécutée (2).

Ayant parlé d'une fouille éventuelle du Musée impérial dans le but de définir la nature des ruines de Bostan-ech-Cheikh, Nessib-Bey s'empressa de mettre très gracieusement le terrain à la disposition du Musée, offrant aussi les frais nécessaires pour les excavations. La seule condition qu'il imposa fut que M. E. Durighello ne mettrait pas

(1) Voir description et plan plus bas.

(2) Ce mode de spéculation a déjà réussi une fois. On avait répandu le bruit d'une importante trouvaille de monnaies antiques à Sidon et un amateur de Beyrouth a malheureusement souffert les conséquences de cette fraude.

les pieds dans ses terrains. J'ai alors acquis la certitude que M. E. Durighello, pour des motifs qui me restent inconnus, cherchait à compromettre, dans cette affaire, Nessib-Bey et Ali-Pacha Djoumboulat.

Ce dernier profita de ma visite chez lui pour offrir au Musée impérial le terrain contigu aux ruines de Bostan-ech-Cheikh dans lequel Durighello prétendait qu'avait eu lieu la découverte des trois inscriptions phéniciennes. Je dois ajouter ici que ce terrain étant complètement intact, on n'y pouvait placer par conséquent une découverte de quelque nature qu'elle soit.

De retour à Saïda, j'ai demandé à M. E. Durighello de me prouver d'une façon plus certaine la présence des inscriptions et de m'en faire voir les copies ou les estampages. Il commença par me donner les noms des ouvriers qui travaillèrent à Bostan-ech-Cheikh et me fournit la preuve (1) que deux inscriptions vendues par Goubrine avaient été acquises par un consulat de Beyrouth.

Quant aux copies des inscriptions, il m'a dit les avoir déjà adressées à M. le Dr Schroeder, consul général d'Allemagne en Syrie, pour les déchiffrer, et il me donna une lettre le priant de me les montrer. J'ai pu voir au consulat général allemand à Beyrouth deux grandes copies sur du papier huilé reproduites ci-après (fig. 1. et 2), qui paraissaient être calquées sur les pierres mêmes.

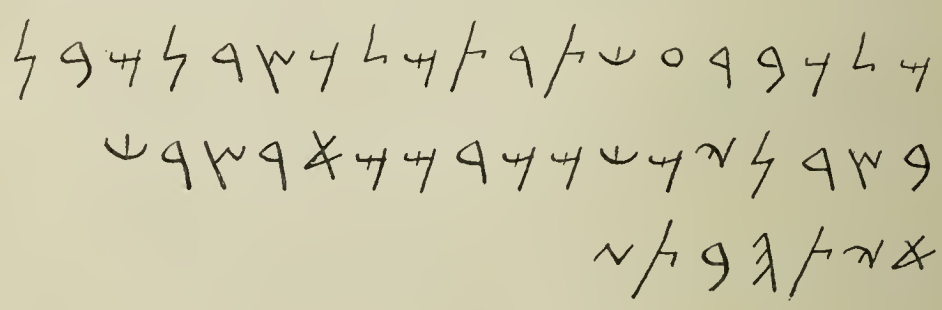


Fig. 1.

M. Schroeder, l'érudit bien connu, disposant de copies fort imparfaites ou contrefaites à dessein, ne pouvait naturellement se prononcer sur la valeur archéologique des inscriptions, il avait pourtant de grands doutes sur l'authenticité des originaux.

Après une longue et minutieuse enquête et d'après des renseignements ultérieurement acquis, je puis enfin donner un résumé sûr de l'historique de la découverte.

(1) Pour me donner des preuves écrites, Durighello a exigé une déclaration écrite de ma part attestant que les ruines de Bostan-ech-Cheikh ont été découvertes par lui. Il a ajouté que l'honneur de nombreuses découvertes lui ayant été usurpé par divers savants, il se voit dans la nécessité d'agir ainsi.

En juin-juillet 1901, cinq ouvriers démolissaient un grand mur à Bostan-ech-Cheikh pour fournir des matériaux à une construction voisine (1).

Les blocs étaient d'abord fendus sur place au moyen d'un coin et retaillés ensuite dans les proportions voulues. Ils disparaissaient successivement sous les coups du marteau, quand sur l'un d'entre eux, à la partie du joint, les ouvriers virent avec étonnement de gros carac-

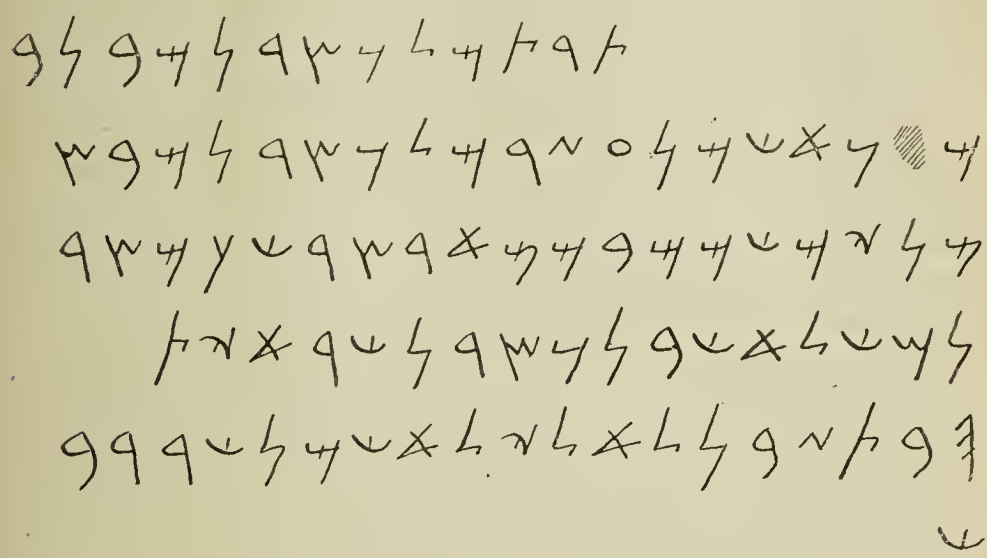


Fig. 2.

tères peints en rouge. Le joint du bloc suivant présentait la même particularité. Ils crurent d'abord qu'il s'agissait de numéros, vu la ressemblance des caractères phéniciens et des chiffres arabes, mais un d'eux plus avisé, surnommé Napoulioun (Napoléon), proposa de montrer les pierres à Béchara Goubrine, ce qui fut unanimement accepté. Celui-ci, mandé en toute hâte, feignit d'être mécontent, étant dérangé pour si peu de chose, et avec un sang-froid imperturbable déclara qu'il s'agissait de caractères arabes sans valeur. Bref, il acheta les deux inscriptions pour deux medjidis (8 fr. 50).

Il est inutile d'ajouter que le mur a été attaqué avec fureur par les ouvriers et au bout de quelques jours Béchara Goubrine acquérait trois nouvelles inscriptions, mais cette fois au double du prix.

Napoulioun, ayant vu l'endroit où Goubrine avait provisoirement caché les pierres, alla pendant la nuit en dérober une pour la revendre

(1) Voici comment se pratique ce mode de travail à Saïda. Le propriétaire d'une carrière ou d'un édifice à démolir fait un contrat avec les ouvriers qui sont tenus de lui abandonner la moitié de la quantité extraite. Il en résulte par conséquent qu'il ne laisse personne pour surveiller les ouvriers.

à Élias-el-Houri, cheikh du village de Hélalieh, qui l'a, dit-on, enterrée. Il m'a été impossible de la voir, elle serait plus longue que les autres avec deux lignes et demie d'inscription. Durant mon séjour à Saïda, j'ai pu voir les deux autres, mais il ne m'est pas permis d'indiquer l'endroit; l'une était légèrement fruste (probablement par le transport) et cassée en deux morceaux, tandis que l'autre est de conservation magnifique. Goubrine, pour avoir une idée sur la valeur intrinsèque des inscriptions et pouvoir en tirer un plus large profit, les avait montrées discrètement à M. E. Durighello qui dès ce moment devint co-intéressé à l'affaire et se chargea de leur placement avantageux. Comme on l'a vu plus haut, c'est par son intermédiaire que deux inscriptions ont été acquises par un consulat de Beyrouth; mais quelque temps après l'alliance Goubrine-Durighello vint à se rompre, pour des causes faciles à concevoir, et chacun dut opérer pour son compte particulier.

Goubrine mit ses inscriptions en lieu sûr, tandis que Durighello adressait de longs rapports aux divers Musées européens, demandant un crédit pour entreprendre des fouilles à Bostan-ech-Cheikh, promettant un immense succès. Ces rapports ont été renvoyés aux consulats respectifs à Beyrouth, avec mandat de s'enquérir du lieu et de la personne. Il paraît que les renseignements fournis par les consuls ne furent pas assez satisfaisants, car les propositions de M. E. Durighello restèrent sans résultat, ce qui l'obligea à changer de tactique.

En avril 1901, il commença d'une part à publier dans les journaux des articles concernant la découverte de Bostan-ech-Cheikh et de l'autre à remettre aux autorités civiles et militaires de toute la Syrie des pétitions dénonçant son ancien complice et une foule d'autres personnes. Étant spécialement chargé d'éclaircir cette affaire, sept requêtes de Durighello m'ont été référées, dans lesquelles il demandait l'application de la loi à l'égard des personnes dénoncées; mais les rois phéniciens de Sidon, Tabnith et Echmounazar, faisaient aussi appel à une loi qu'eux-mêmes violaient sans le moindre scrupule!

Par mon rapport détaillé du 9 mai 1901 je mettais la Direction du Musée impérial au courant de ce qui se passait à Saïda, démontrant finalement la nécessité de pratiquer quelques sondages à Bostan-ech-Cheikh dans le but de trancher cette question d'une façon catégorique.

Son Excellence Hamdy-Bey, approuvant mon rapport, a bien voulu me confier la direction de ces fouilles exécutées aux frais du Musée impérial et m'autoriser à en publier le résultat. Je ne saurais exprimer assez toute ma profonde reconnaissance envers Son Excellence

et je me permets respectueusement de Lui dédier le présent opuscule comme très humble hommage de mon dévouement.

Les sondages opérés pendant six semaines à Bostan-ech-Cheikh ont donné des résultats très satisfaisants, notamment ils ont servi à prouver l'authenticité des inscriptions phéniciennes antérieurement découvertes que dorénavant les savants pourront étudier sans le moindre soupçon, sauf la multiplication possible par voie de copies gravées sur des blocs semblables.

Quant à ceux que j'ai découverts, le R. P. Lagrange a bien voulu se charger de les interpréter dans le travail qui accompagne mon rapport.

Je me fais un devoir de remercier chaleureusement Messieurs B. Schulz, architecte du Gouvernement de Prusse, directeur des fouilles de Baalbek, et le D. Kreneker son adjoint, pour l'extrême obligeance qu'ils ont eue de dresser le plan de Bostan-ech-Cheikh avant et après les fouilles; M. le Dr Schroeder, consul général d'Allemagne, au savoir duquel j'ai eu constamment recours; M. G. Ford, missionnaire et directeur de l'école américaine de Saïda, pour ses précieux conseils, et enfin Skunder Effendi, ingénieur de la municipalité de Saïda, qui surveilla constamment les travaux avec zèle et dévouement.

En terminant, je me plais à témoigner tout particulièrement ma reconnaissance à LL. EE. Nessib-Bey et Ali-Pacha Djoumboulat pour leur empressement désintéressé à servir les intérêts du Musée impérial et pour l'accueil vraiment charmant qu'ils ont bien voulu me faire.

Baalbek, le 10 août 1902.

Th. Macridy.

BOSTAN-ECH-CHEIKH

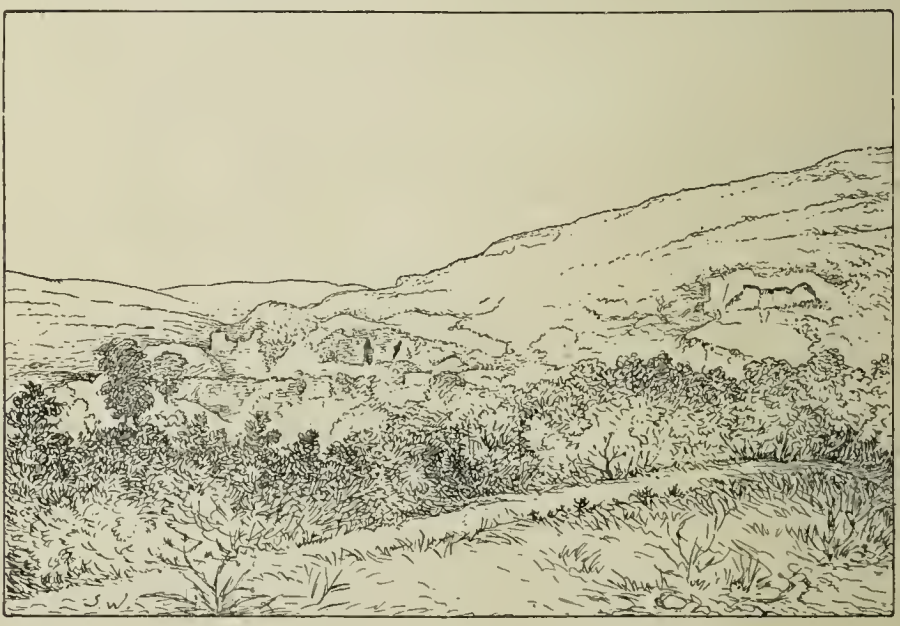
En 1861, feu M. Durighello signalait à M. Gaillardot les restes d'un château près du village d'Eulmâne (Almoun), sur le Nahr-el-Aweli. M. Gaillardot à son tour écrivait à M. E. Renan en date du 12 mars de la même année : « Si dimanche il fait beau, j'irai voir ce que c'est que cette construction d'Eulmâne que M. Durighello dit avoir vue. Il me parle d'assises de blocs énormes en biseau placées en retrait, près du conduit qui amène à Saïda l'eau de l'Aoulé, conduit que j'ai de bonnes raisons de regarder comme phénicien (1). »

(1) E. Renan, *Mission en Phénicie*, p. 506-507.
Au bas de la même page M. Renan ajoute en note :
« Une note qui me fut donnée par un chercheur de trésors, me signala également, près du pont de l'Aweli, une grosse construction comme celle de Sayidet-el-Mautara. » Nous donnons

L'endroit figure dans le plan de Sidon (1) sous le n° 4 et M. Renan,

Vue du khan et du pont sur l'Aweli.

l'ayant visité, s'exprime ainsi : « Les culées du pont sur l'Aweli ont été



Vue de Bostan-ech-Cheikh.

bâties avec les pierres d'une ancienne construction, rangées à tort et

toutes ces indications uniquement pour l'usage des futurs explorateurs, sans dissimuler les confusions qu'elles présentent ni chercher à les accorder.

(1) E. Renan, *Mission en Phénicie*, planche LXVI.

à travers. Le bossage en est soigné. Près de là sont des assises de gros blocs identiques peut-être à ces murailles en ruines dont les pierres ont 12 pieds de longueur que mentionne Pococke. Cela ressemble à une digue (1). »

Ces restes de constructions ne sont autres que les ruines de Bostan-ech-Cheikh qui nous occupent en ce moment. Les jardins de Saïda changeant de propriétaire changent aussi souvent de nom et je ne pourrais affirmer au juste de quelle époque date le nom actuel. Le vaste jardin de Bostan-ech-Cheikh est situé dans la vallée du Nahr-el-Aweli, entre la rive sud de ce fleuve et les premiers contreforts du Liban. Les ruines se trouvent aux pieds d'une colline à l'extrémité sud de ce jardin, à un kilomètre environ à l'est de la côte et à 500 mètres au sud-est du Khan et du pont sur l'Aweli.

Le conduit qui amène l'eau à Saïda passe juste au-dessus de ces

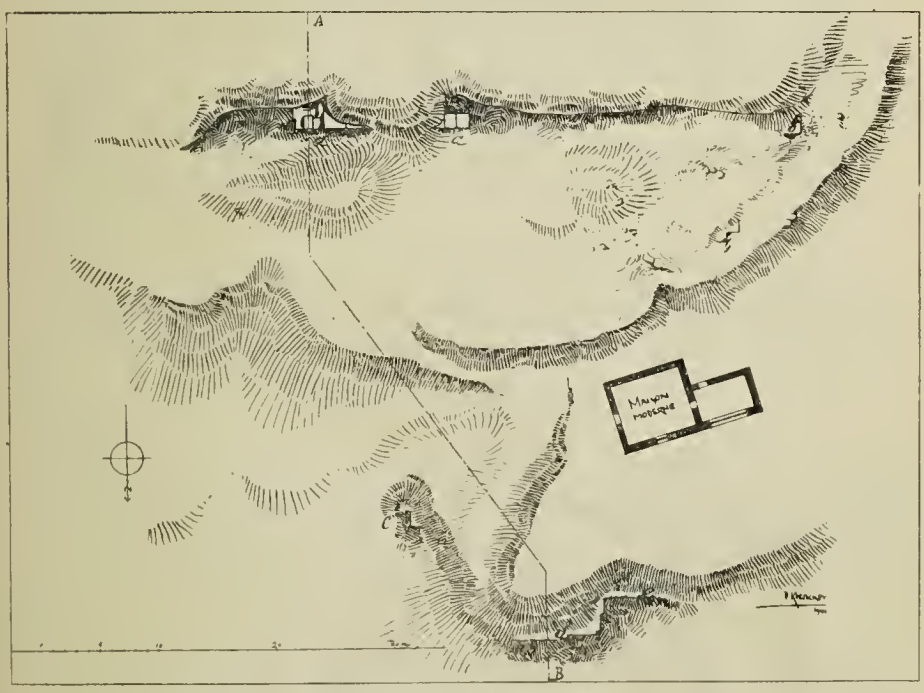


Fig. 3. — Plan de Bostan-ech-Cheikh avant les fouilles.

ruines. Je donne ici une description exacte (avec le plan et la coupe, fig. 3 et 4) de l'état dans lequel elles se trouvaient le 10 juin 1901, date du commencement de mes fouilles.

Au sud on voyait, de l'est à l'ouest, les restes d'un mur adossé au roc, formé d'assises superposées, sans ciment. Quelques blocs seuls s'éle-

(1) E. Renan, *Mission en Phénicie*, page 398.

vaient à environ quatre mètres du sol (fig. 3 et 4 *a*,), tandis que le reste a été impitoyablement rasé jusqu'aux fondements. Un grand amas de pierres, provenant de la démolition récente de ce mur, existait encore sur place, n'attendant que le transport.

Cette partie, je le répète, était triste à voir; le sol aride, jonché de débris de toute sorte, la terre fraîchement remuée par des excavations, comblées à la hâte, et le manque de toute culture mettaient malheureusement trop en relief l'œuvre barbare de dévastation.

Vingt-huit mètres à l'ouest du dernier bloc apparent, le roc, se

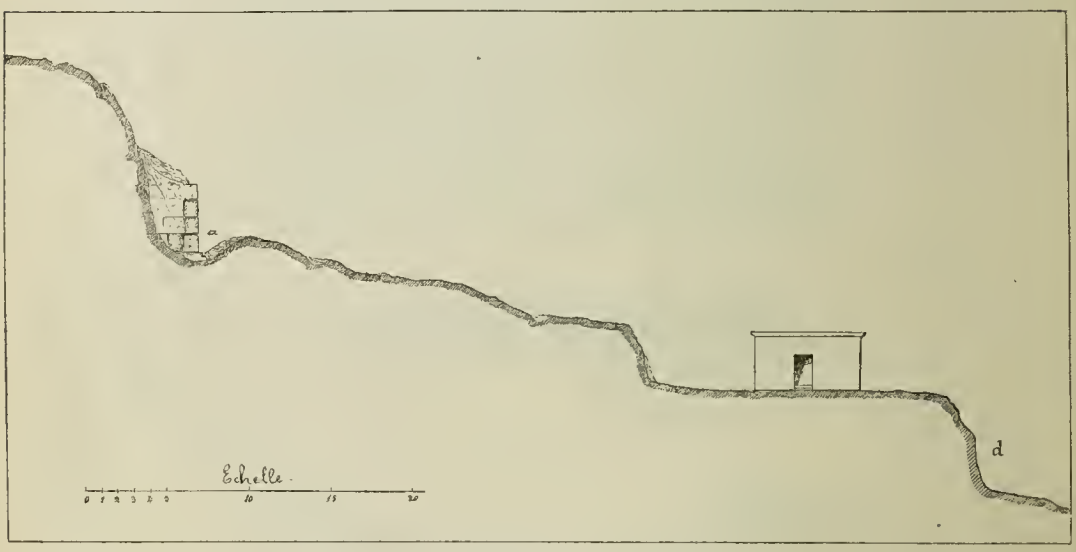


Fig. 4. — Coupe (sur A-B) avant les fouilles.

terminant en coin, semblait faire partie du mur (fig. 3, *b*,) dont les dimensions, cachées par la terre, ne pouvaient pas être fixées.

Examinant la façade vers le nord, on voit un bossage bordé d'un liséré ($0^m,10$) qui se termine en biseau ($0^m,05$) vers le joint (fig. 5). Le travail en est très soigné et les blocs admirablement ajustés, de façon qu'il m'a été impossible d'introduire la lame d'un petit canif entre les assises. Sur ce point le terrain descend en pente jusqu'au second mur situé trente-cinq mètres environ au nord du premier.

Ici existent aussi les restes d'une grande construction (fig. 3, *c, d, e*) adossée également au roc et paraissant avoir une épaisseur supérieure à dix mètres On voyait à l'est une partie de la coupe (*c*), au nord trois blocs rangés en ligne droite (*d*), et à l'ouest un mur haut de quatre mètres (*e*) dont la face a été démolie. Les blocs, de dimensions inégales, étaient rangés à tort et à travers, laissant entre eux de larges fissures. Le dos de ces murs, couvert d'une terre végétale assez

profonde, formait un jardin (1) au-devant d'une maisonnette, dont les fondements reposent sur des assises. Un conduit d'eau passant devant la maison se précipitait en cascade du haut du mur apparent couvert de mousse et de fougères.

Il est bien regrettable que M. E. Renan mentionne seulement l'en-

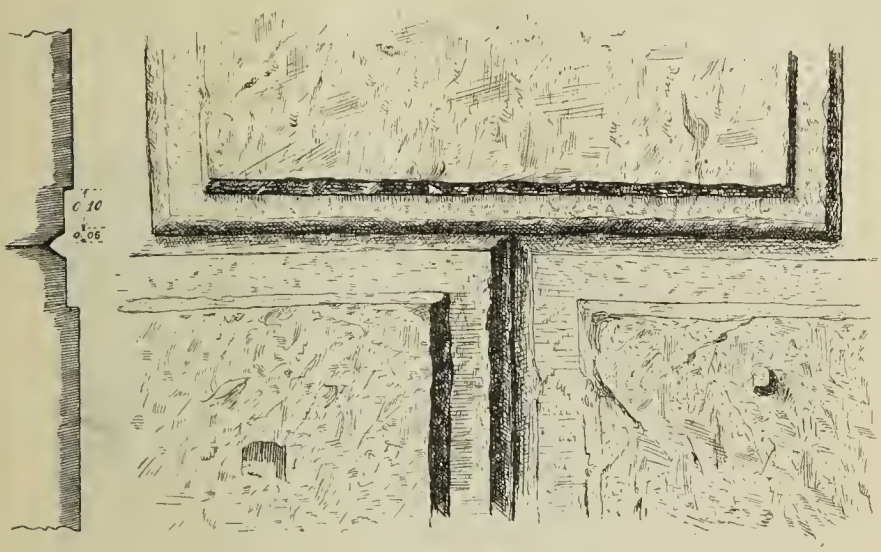


Fig. 5. — Vue et coupe du refend.

droit, sans en donner une description détaillée. Outre le pont sur l'Aweli, une foule d'autres constructions récentes puisèrent ici leurs matériaux, et je suis certain qu'à l'époque de l'éminent savant ces ruines devaient être plus qu'apparentes.

Il était naturellement probable que ces constructions eussent un rapport entre elles, aussi deux suppositions me parurent plausibles :

I. — Que les deux murs servaient à former une terrasse sur la pente de la colline, au milieu de laquelle on devait chercher le monument principal.

II. — Ou qu'ils appartenaient à un seul et même édifice dont il fallait chercher les dimensions colossales.

L'emplacement dominant simultanément la mer et la vallée du Bostrenus paraissait important, quoique très dévasté, mais je l'avoue, Béchara Goubrine et ses falsifications me préoccupaient toujours.

Durighello, d'autre part, m'écrivit une lettre m'engageant à démolir

(1) En nettoyant cette partie, j'ai dû arracher deux vieux mûriers, deux bananiers, un pêcher, deux arbres non fruitiers, deux jeunes orangers amers, et détruire toute une plantation de légumes

le mur inférieur, assurant que dans un jour je mettrais la main sur de nouvelles inscriptions. Ce conseil, très pratique pour un chercheur d'antiquités, était loin de s'accorder avec mes fonctions. Mon but étant de pouvoir définir la nature des ruines par des sondages méthodiques et d'en dresser le plan, j'abandonnai toute idée de chercher des inscriptions dont l'existence restait encore problématique.

Je me suis arrêté au plan suivant :

Trouver d'abord la profondeur des fondements; ouvrir ensuite, à ce

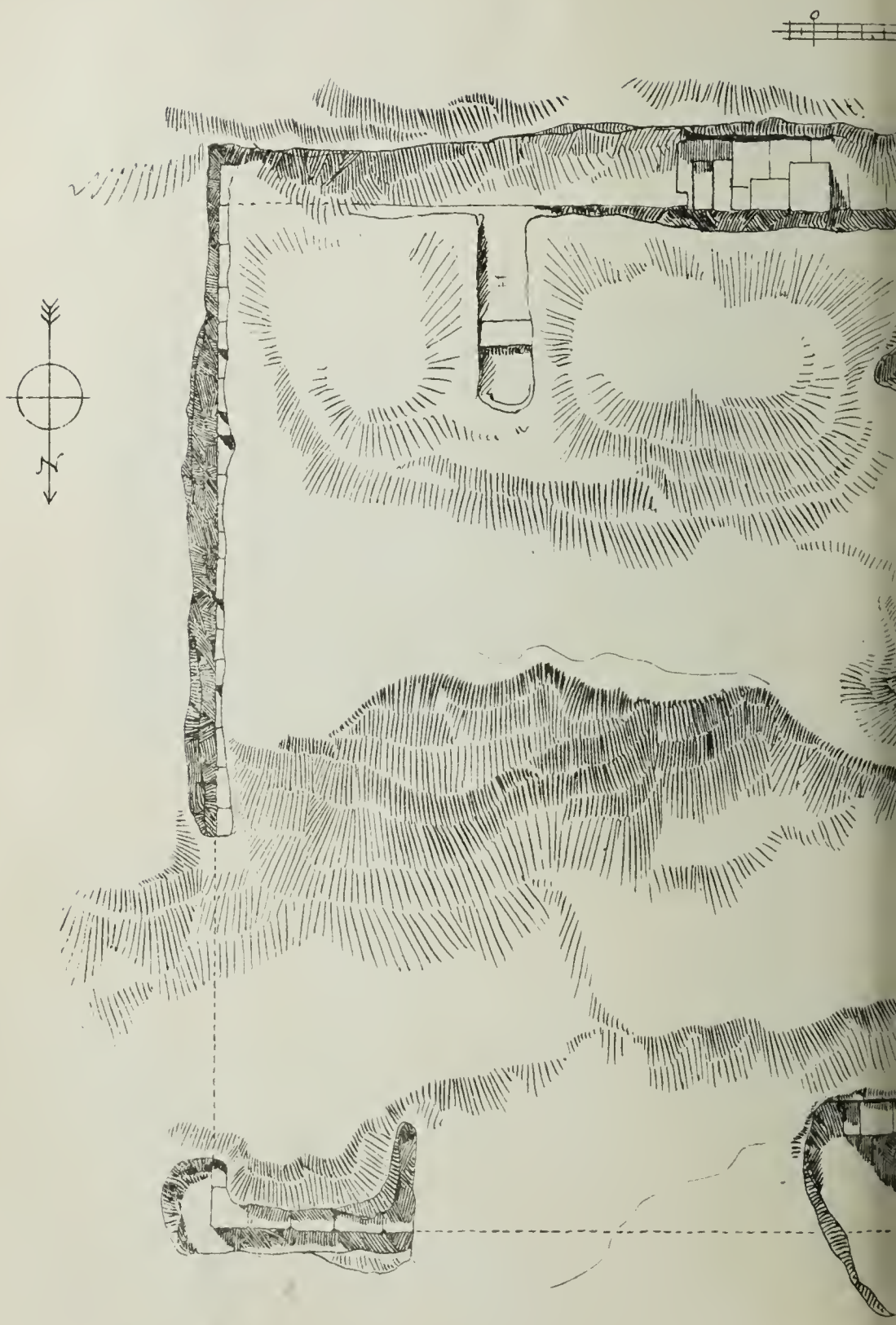
Élévation du mur méridional.

niveau, deux tranchées longeant les murs et enfin relier ces tranchées par d'autres transversales, ce qui me permettrait d'explorer le milieu.

I. — Partie sud.

Le 10 juin, j'ai placé pour cet effet des ouvriers sur deux points du mur méridional (fig. 3, *a* et *b*). Après quelques heures de travail, j'ai constaté que le coin du roc (fig. 3, *b*) ne faisait pas partie du mur qui se trouvait par conséquent limité de ce côté. Les ouvriers de la partie *a*, arrivés aux fondements, commencèrent l'ouverture de la tranchée en se dirigeant vers l'est. J'ai placé aussi sur ce point ceux de la partie *b*, pour avancer en sens inverse. La profondeur variait de trois à sept mètres suivant les ondulations du terrain.

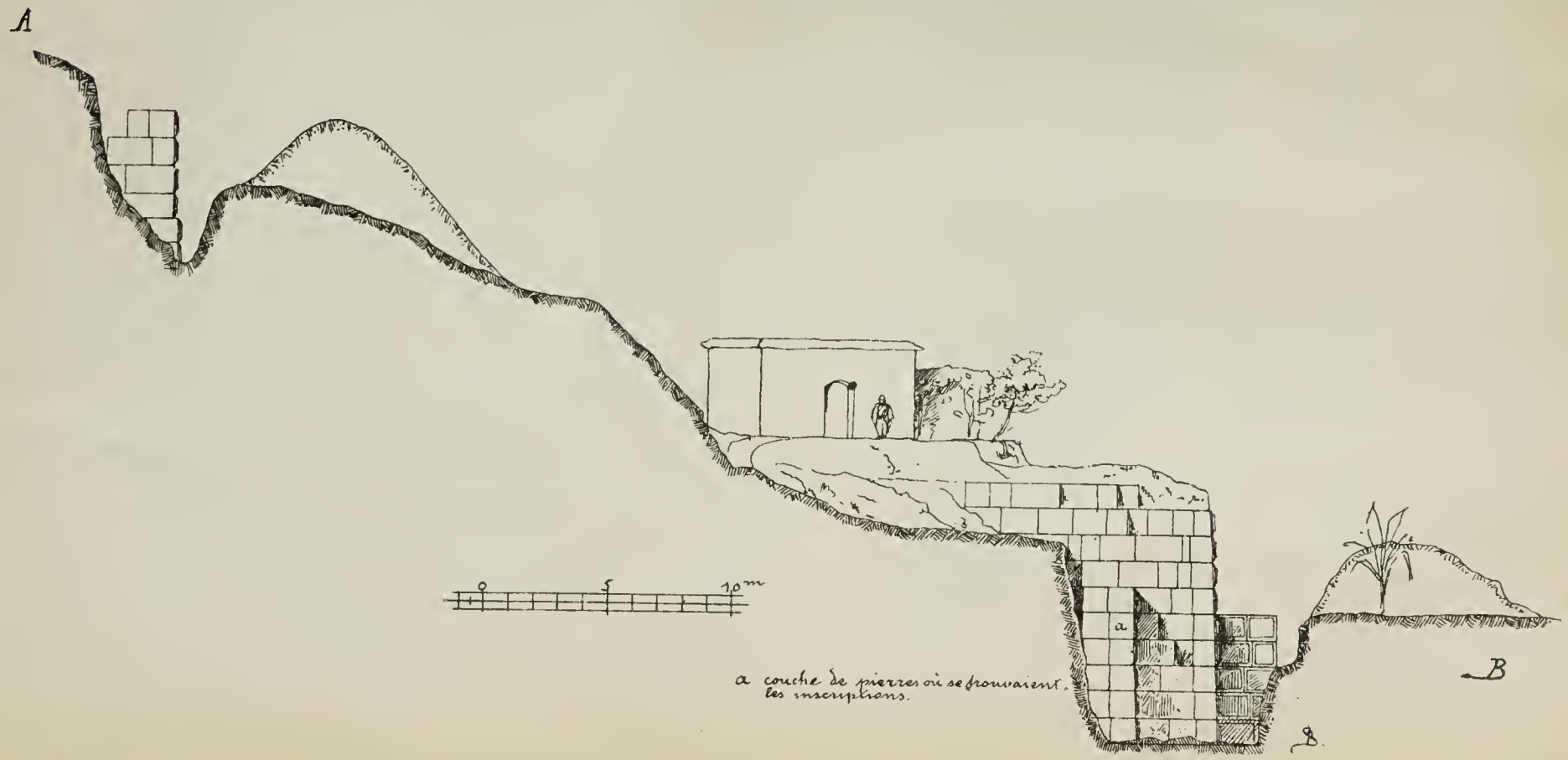
Le bloc fondamental et celui immédiatement supérieur présentaient


N

EIKH — Plan.

B

BOSTAN-ECH-CHEIKH — Coupe sur A.B.



une proéminence de 20 mètres, marquant probablement le niveau du sol antique (Planche II).

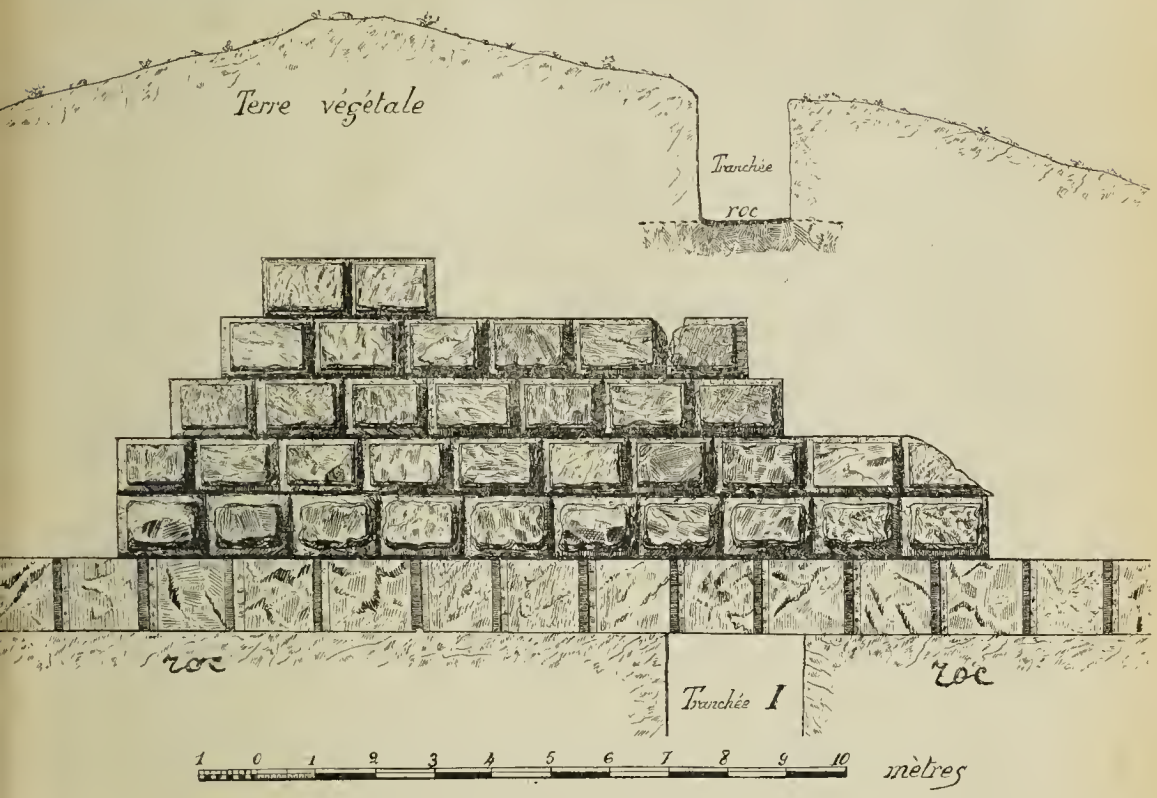


Fig. 6. — Élévation du mur méridional.

Sur le premier on s'était borné à dresser les bords du joint, et le bossage du second était loin d'avoir la forme rectangulaire des assises supérieures (fig. 6).

Dès les premiers coups de pioche, un grand nombre de fragments apparut : marbre blanc très beau, calcaire, poterie, figurines, verre; le bronze seul faisait défaut.

J'énumère en passant quelques-uns de ces objets, me réservant de donner à la fin de ce rapport une liste détaillée des plus importants et de les reproduire.

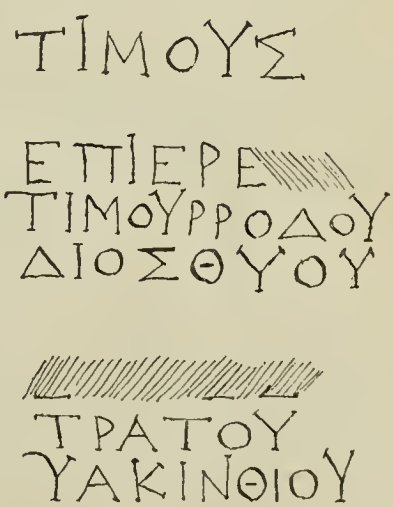


Fig. 7.

Marbre blanc. — Fragments, pour la plupart finement sculptés, provenant tous de reliefs de dimensions restreintes (sarcophages?) ; haut.

et larg. de $0^m,07$ — $0^m,20$: pied humain, main tenant un objet, tête de chien, patte de lion, partie antérieure d'un animal en course, oves, tresses, palmettes, perles rosaces, rais de cœur, etc., etc. Le tout d'un très bon travail.

Poterie commune et fragments de vases de luxe, anses inscrites d'amphores rhodiennes (fig. 7).

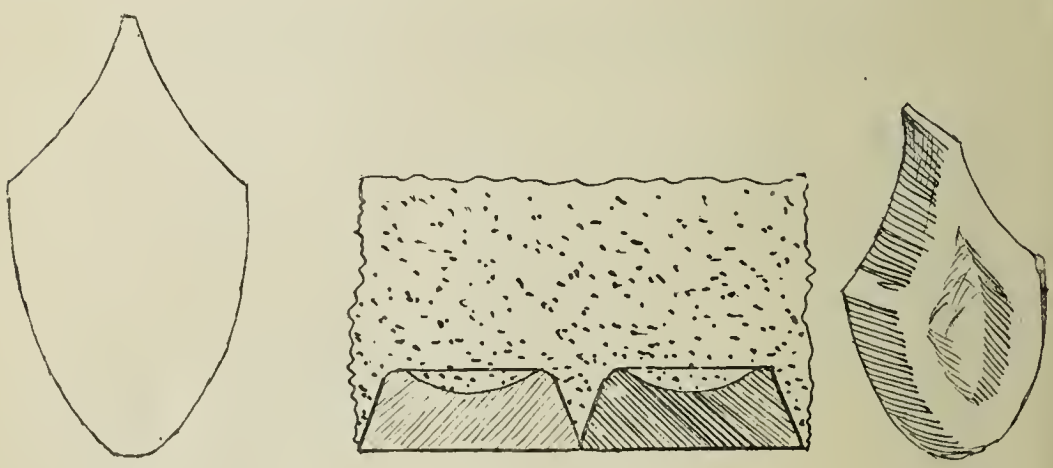
Figurines. — Deux torses ($0^m,08$) et fragments, lampions communs et ornementés dont un obscène.

Verre. — Fragments de verrerie, ornementations en relief et de mosaïque tricolore, bleu, vert et jaune (fig. 8).

Trois jours plus tard, disposant d'un plus grand nombre d'ouvriers, j'ai commmencé à dégager la partie supérieure du mur tout en continuant la tranchée sur le devant. C'est à sa partie centrale seule qu'il s'élevait à une hauteur de $6^m,50$, tandis que, de part et d'autre, on ne voyait que l'assise fondamentale (fig. 6).

Entre sa partie postérieure et le roc, il y avait un espace, large d'environ $0^m,75$, rempli de terre dont j'ai dû enlever une partie pour faciliter les mesures.

Napoulioun (1), qui était chargé de cette opération, vint presque aussitôt m'apporter un bonnet plein de fort jolis fragments de figurines,



Forme et coupe avec le stuc. Fig. 8. Grandeur naturelle. Détail de la mosaïque en verre. Revers.

malheureusement très petits. Je ne pouvais m'expliquer la présence de tant de fragments derrière le mur; ils devaient, selon toute probabilité, arriver du haut de la colline. Pour éclaircir ce point, je creusai,

(1) Youssif-el-Fahouri, surnommé Napoulioun, et Elias Habib du village El-Hélalich. ont été mes meilleurs ouvriers.

juste au-dessus du point où ils furent trouvés, une tranchée qui aboutit (2 mètres) au roc sans rien donner. D'autre part, Napoulioun retirait successivement d'en bas une masse de fragments de figurines et de statues en calcaire d'une ressemblance frappante avec celles de Chypre. Vers le soir, quelques minutes avant la fin du travail, il me montra une ouverture, obstruée par de la terre, à la partie inférieure de la coupe du roc.

Le lendemain, à mon arrivée, Napoulioun me salua de l'intérieur d'une espèce de tunnel, dont l'entrée s'ouvrait vers le nord derrière le mur (planche I, *a*). Il avait déjà enlevé la terre sur un espace de 2 mètres sans y trouver un fragment quelconque ou un autre indice. La hauteur variait de $1^m,50$ à 3 mètres et la longueur de $0^m,80$ à 1 mètre. Il était très difficile de se prononcer sur la nature de cette ouverture; s'agissait-il d'un véritable tunnel, dû à la main de l'homme, ou tout simplement d'une fente naturelle du rocher?

Je décidai d'y laisser travailler Napoulioun avec deux autres jusqu'à la fin de la journée pour avoir une idée plus exacte à ce sujet. Mon attente ne dura pas longtemps; 5 mètres au delà apparut le coin d'une pierre taillée. Je fis immédiatement cesser le travail et j'envoyai quelqu'un à la ville chercher des bougies, car l'ouverture ne suffisait plus à nous éclairer. Nous retirâmes à la lumière d'une chandelle deux pierres rectangulaires avec un carré creux au milieu (fig. 9), quelques fragments de terre cuite et finalement une statuette

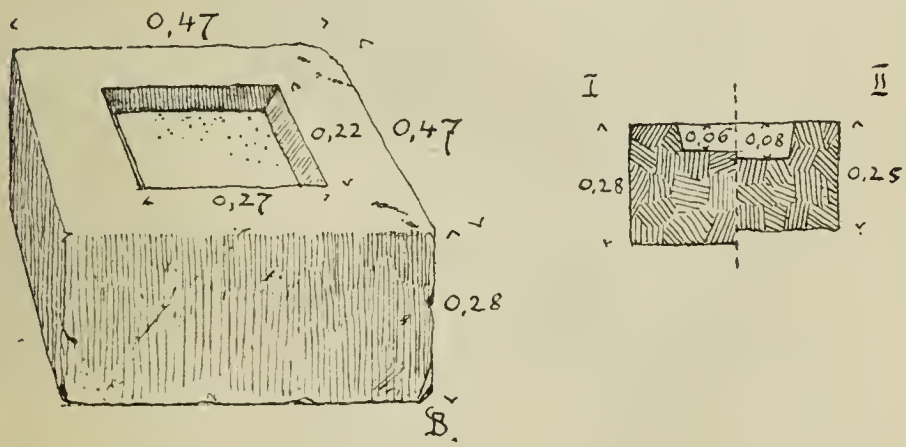


Fig. 9.

en calcaire. Elle a $0^m,29$ de hauteur et représente une figure debout drapée. L'épaule droite avec le bras abaissé sont nus. Elle tient dans la main droite les quatre pattes d'un animal renversé. Il manque la tête et les pieds. Très bon travail.

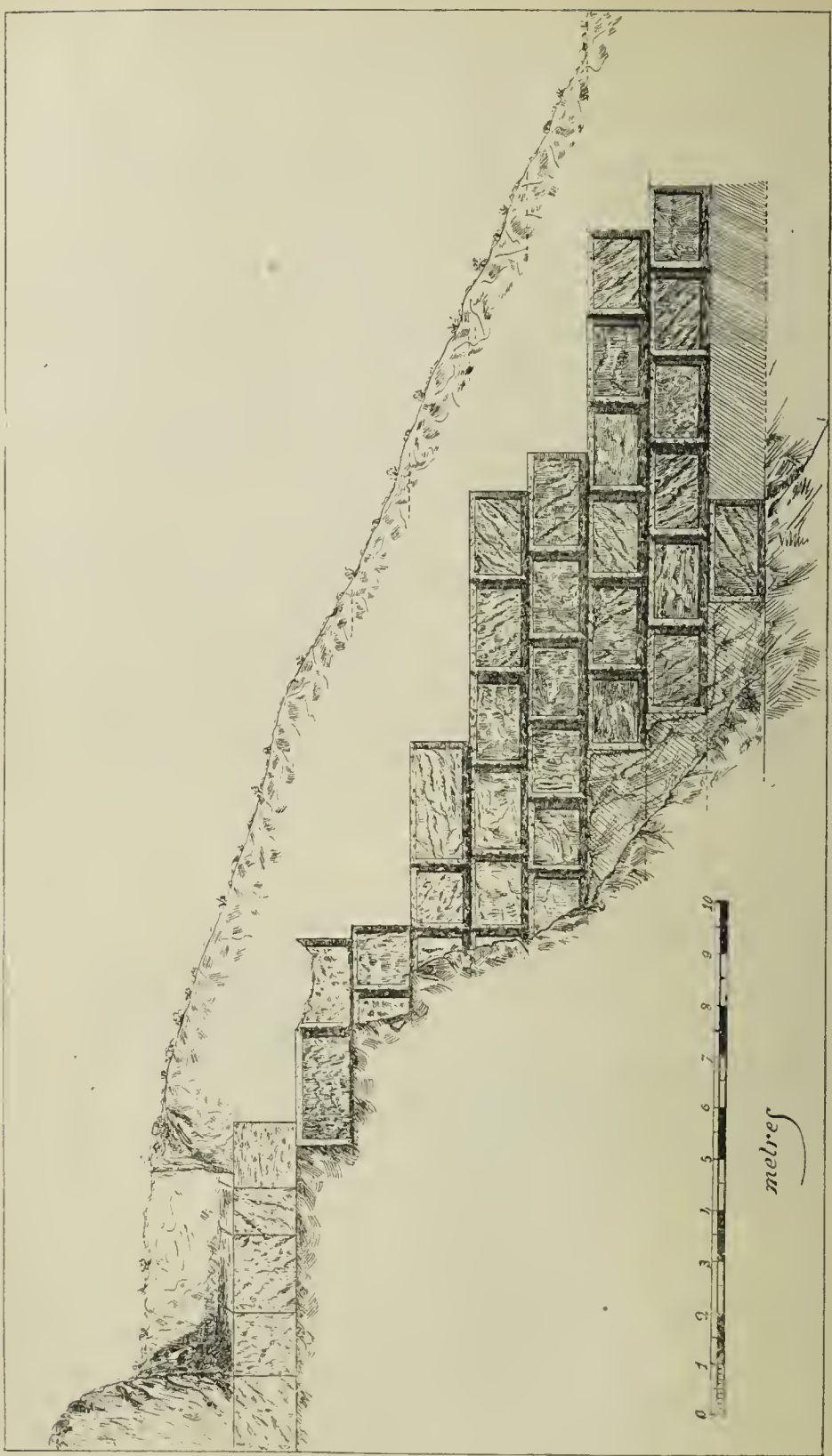


Fig. 10. — Élévation du mur oriental.

Cette trouvaille me décida à continuer le déblaiement du tunnel, qui fut malheureusement sans résultat, et après six jours de travail la pioche heurta le roc. Le tunnel n'avait pas d'issue et mesurait 33 mètres de long, se dirigeant vers le S.-O.

En revanche, la place occupée par Napoulioun avant la découverte du tunnel nous fournit encore plusieurs fragments intéressants, surtout un fragment de pied chaussé d'une statue colossale en calcaire posé sur une plinthe. La semelle (κασσυμα) et les lanières sont très distinctes. En achevant le déblaiement j'ai recueilli les fragments d'une lampe (l. 0m,17) représentant le supplice de Marsyas et un œil (l. 0m,05) en silex, ce qui prouve que les yeux des statues étaient rapportés.

L'ouverture de la tranchée longeant le mur se faisait sans cesse et les ouvriers retiraient toujours diverses sortes de fragments que j'examinais attentivement après les avoir lavés.

Le 23 juin, la tranchée fut barrée à l'est par un grand bloc que je soupçonnai appartenir au mur latéral. Le lendemain le coin était visible, et deux jours plus tard la face extérieure du mur oriental apparaissait identique à celle du précédent. Le coin S.-E. trouvé, il n'était plus question que de quelques jours pour arriver au coin S.-O., dont la place pouvait être approximativement fixée; aussi me suis-je rappelé en souriant les kilomètres de Durighello. Effectivement, trois jours plus tard, la tranchée aboutissait au coin S.-O. en donnant comme découvertes les fragments usuels et un torse de statue en marbre blanc (h. 0m,49). Les fondements du mur oriental, qui fut déblayé sur une longueur de 25 mètres, suivaient la pente du roc taillée en gradins. Le bossage est très soigné et manque totalement à l'assise supérieure vers le coin (fig. 10). On constate également la même particularité à l'ouest; les premiers blocs sont dépourvus de bossage et de refend.

Les dimensions du mur méridional sont donc : longueur : 59m,60, y compris la grosseur des murs latéraux.

Épaisseur : 4 mètres au centre, 2m,40 à l'est, 1m,80 à l'ouest.

Hauteur, existante à la partie centrale : 6m,50.

II. — Partie nord.

L'existence de la maisonnette et du jardin en cette partie avait empêché jusqu'à un certain point sa destruction complète, et j'espérais mieux réussir. Mais malheureusement la place était trop restreinte pour pouvoir donner aux travaux l'extension voulue. Entouré de

jardiniers récalcitrants, pour lesquels une banane ou une tomate vaut infiniment mieux que toutes les inscriptions phéniciennes, il fallait opérer de manière à ne pas léser leurs intérêts.

Mur septentrional en *c*.

Le 14 juin, le déblaiement commença, sous la surveillance de Skunder Effendi, ingénieur de la municipalité de Saïda, à la partie apparente de la coupe du mur septentrional (fig. 3, *c*). Quatre ouvriers également furent placés devant les trois blocs proéminents pour en chercher les fondements (fig. 3 et 4, *d*). A une profondeur de 1 mètre apparut un canal cimenté, large de 1 mètre environ, longeant ces blocs et se courbant vers le N.-E. Le lit de ce canal était taillé dans les assises d'une grande construction qui se prolongeait vers le nord (fig. 11). Mais quelques pas vers ce côté s'élevait une touffe malencontreuse de bananiers magnifiques, sous lesquels se tenaient messieurs les jardiniers au regard courroucé (1). J'ai donc été contraint d'abandonner cette partie qui promet beaucoup, car elle n'a pas été fouillée récemment. En nettoyant le canal nous y avons trouvé : un torse de statue en marbre blanc d'un enfant assis (h. $0^m,40$) ainsi qu'une main appuyée sur une colonnette (h. $0^m,23$) lui appartenant·

(1) Le jardin de Bostan-ech-Cheikh est loué à diverses personnes qui le cultivent.

une épaule avec la naissance du bras (h. $0^m,11$), le bout d'une aile (h. $0^m,20$) et divers autres fragments de statues en marbre, d'un joli travail.

Les ouvriers occupés au dégagement de la coupe du mur avaient déjà mis à découvert la partie adossée au roc. Contrairement à la construction du mur oriental, les premiers blocs étaient ici taillés en talus et appliqués contre la pente du rocher. La seconde rangée à droite aurait fourni toutes les inscriptions phéniciennes. Continuant d'avancer vers

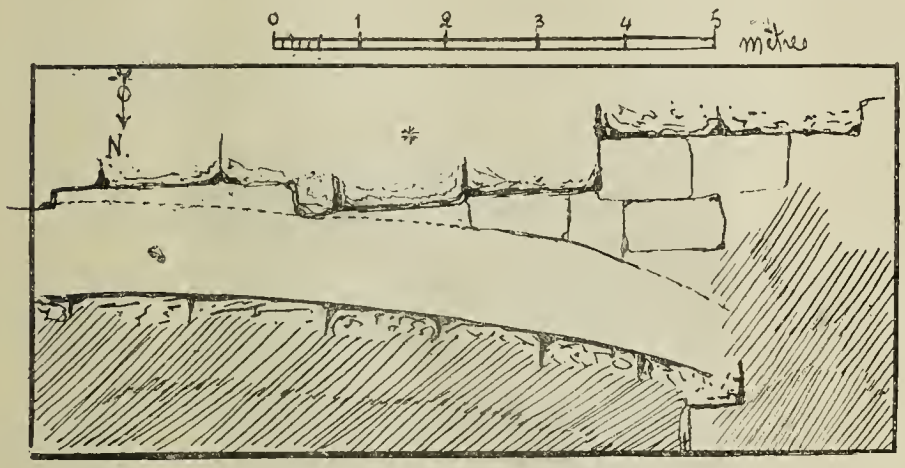


Fig. 11. — (* Partie *d* de la figure 3.)

le N., les ouvriers arrivèrent bientôt à la fin de toute la coupe, large de $7^m,50$, savoir : une rangée ($5^m.50$) composée de cinq blocs de dimensions inégales, et 2 mètres de terre végétale à droite. Examinant le dernier bloc au N. (Planche I, *b*), j'ai vu les marques du refend et j'ai supposé qu'il faisait partie de la façade du mur. Quelques instants après, j'en acquérais la certitude ; le déblaiement de deux blocs a suffi pour nous faire voir le bossage et le refend analogues à ceux des murs précédents. Il devenait alors évident que la construction traversée par le canal était adossée à ce mur si elle n'en faisait pas partie ; dans les deux cas un coin devait exister à quelques mètres de distance. L'essentiel était de déblayer d'abord la partie supérieure du mur avec la façade et d'ouvrir ensuite, devant elle, une tranchée aboutissant à la coupe. En cette dernière partie le travail devait se faire seulement pour nous permettre de mesurer, car il s'agissait simplement de rouvrir la fosse ouverte déjà par Napoulioun et ses compagnons. D'un autre côté, Skunder Effendi, disposant des ouvriers qui avaient découvert le canal, se chargea d'ouvrir une tranchée entre celui-ci et la maison. Laissant

les assises sur lesquelles s'élevait la maison, il commença le déblaiement, avançant lentement vers le nord parce qu'il devait faire transporter la terre assez loin. Depuis la maison, occupant le point culminant de l'élévation, le mur descendait en guise d'escalier jusqu'à 13 mètres, d'où la tranchée s'approfondissait verticalement (5 mètres) au-devant d'un mur. Mandé par Skunder Effendi pour examiner la tranchée, je l'engageai à mettre un piquet sur le bloc de la façade déjà découverte (planche I, *b*) et à prendre un alignement. A première

Mur septentrional en *b*; en haut, tranchée.

vue j'ai cru que le mur était détruit; mais, ayant nettoyé un bloc vers le joint, je constatai le refend, tandis que le bossage était taillé. A ce moment, Skunder Effendi me criait aussi que les piquets étaient en ligne droite, ce qui ne me laissa plus aucun doute. C'était la façade du mur nord se dirigeant directement de l'E. à l'O. et parallèle au mur méridional. Dès ce moment, je pouvais fixer les dimensions de cette grande enceinte quadrangulaire dont les coins N.-E. et N.-O. étaient encore sous terre. Quant aux restes de la construction contiguë à l'enceinte, je ne pouvais encore me prononcer, et je décidai de faire déblayer toute la partie située entre la coupe et la maison, en

avançant ainsi vers le nord, jusqu'au point où de nouveau je serais arrêté par les jardiniers.

Les travaux continuaient, donnant comme résultat la découverte de fragments de marbre provenant, cette fois, de reliefs de grandes dimensions ainsi que de statues. Le 20 juin, un ouvrier vint tout essoufflé m'annoncer qu'on avait découvert « la tête du roi ». Quelques moment après, Skunder Effendi me montrait une tête barbue, brisée en deux morceaux, de grandeur naturelle, de très bon travail, provenant d'un relief ainsi que la moitié inférieure d'une statuette funéraire égyptienne émaillée (*uchapti*) portant sur le dos des caractères hiéroglyphiques. Cette tête fut découverte sur le bord du mur d'où il nous fallait descendre cinq mètres environ pour arriver aux premières assises de la construction contiguë.

Peu à peu la face extérieure du mur se découvrait, laissant paraître les marques du bossage taillé complètement. Sur les coins où les joints de trois blocs s'unissent (deux de la même rangée et un de l'assise supérieure) on voyait un trou carré de $0^{m},10$ et profond de $0^{m},15$. Dans beaucoup de ruines on rencontre ces trous qui ont été faits pour permettre d'enlever le plomb servant à fixer les pivots de fer, mais dans celles de Bostan-ech-Cheikh le plomb manque totalement. J'ai cru un moment que c'était le fait de chercheurs d'inscriptions auxquels ces trous auraient servi à explorer les joints des blocs, mais j'ai dû me raviser presque aussitôt à la suite d'un examen plus attentif.

Le 25 juin, occupé à faire laver les fragments de marbre, j'en remarquai un de couleur bleuâtre, arrondi d'un côté, d'une épaisseur de sept centimètres. C'était le premier fragment de marbre asiatique que je rencontrais depuis le commencement de mes fouilles, tout le reste provenait principalement de la Grèce et de ses îles.

Le lendemain, en inspectant les travaux, j'ai vu, posés çà et là sur le mur, des fragments pareils aux précédents que les ouvriers avaient négligé de m'apporter, ou qu'ils avaient laissés sur place, les croyant insignifiants, vu leur couleur brune. Une jeune fille qui travaillait au transport de la terre a été chargée de les ramasser et de les déposer sous la tente, après les avoir soigneusement lavés. J'étais encore occupé à donner des ordres aux ouvriers pour le travail de la journée, quand j'entendis Skunder Effendi crier joyeusement en arabe : « *Tarikh! tarikh!* » (Inscription! inscription!) (1). Il tenait à la main un

(1) *Tarikh* signifie littéralement « date, époque, histoire »; les Arabes appellent aussi de ce nom les inscriptions.

morceau de marbre veiné, à grain très fin, tacheté, bleuâtre, qui portait, en deux lignes, 26 lettres phénicienne (planche V, C). En voici la description :

H. totale $0^m,265$, longueur plus grande au milieu $0^m,29$, largeur du bas $0^m,24$, épaisseur $0^m,07$. L'inscription est gravée sur une surface lissée à la râpe, se terminant en angle droit à gauche, et au-dessus de laquelle commence un creux ravalé au ciseau. Les autres fragments, quoique de la même espèce, ne portaient pas d'inscription, et semblaient faire partie du même objet. Je me suis hâté de chercher aussi ceux de la veille, quinze en tout, et je tâchai de les ajuster. Vingt mi-

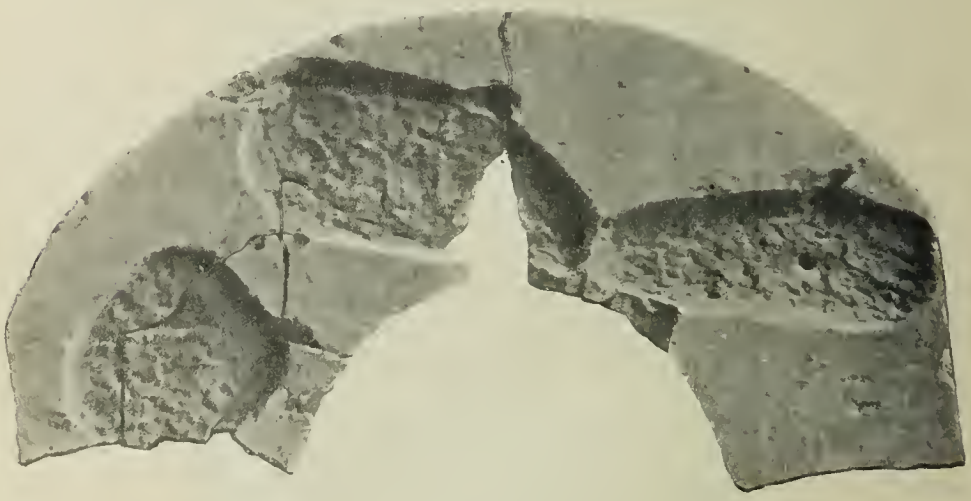


Fig. 14.

nutes après, j'avais au-devant de moi une base ressemblant à la moitié d'une couronne ou la mi-partie d'une pierre meulière (fig. 14). Les dimensions sont : longueur $0^m,80$, hauteur au milieu $0^m,46$, épaisseur, $0^m,07$. Il manque le coin gauche, où très probablement était gravée une inscription. Le haut est arrondi, et descend de part et d'autre verticalement, de manière à former deux angles droits, à droite et à gauche. Les coins sont bien marqués, la surface est lissée à la râpe ; on y voit trois cavités creuses, ravalées au ciseau ; deux d'entre elles ont la forme de pieds humains. C'était la base d'une statue de grandes dimensions, à juger d'après la grandeur des empreintes, qui tenait quelque chose (une arme?) dont le bout se logeait dans le creux de la troisième cavité ronde.

Le morceau de marbre portant l'inscription, faisait sûrement partie d'une base pareille qui était peut-être le pendant de l'autre. Tous ces fragments ont été trouvés à la même place dans les débris d'un mau-

vais petit mur (Planche I, *d*). Je brûlais d'envie de savoir le sens de l'inscription, et le mot Eschmoun que j'avais lu en tête de la seconde ligne, piquait vivement ma curiosité. Je décidai d'envoyer le soir même une copie à M. le Dr Schroeder à Beyrouth, en le priant de vouloir bien me donner une traduction du texte.

De retour à Saïda, je fus agréablement surpris en trouvant chez moi une lettre m'invitant pour le lendemain à voir deux des inscriptions anciennes, sans qu'on me donnât toutefois le droit de les copier. Je fis remarquer à la personne qui voulait bien me rendre cet immense service qu'il me serait très difficile de me prononcer sur la valeur de ces inscriptions, et je demandai la permission de les faire voir à M. le Dr Schroeder sous les mêmes conditions (1). La permission m'étant très gentiment accordée, je n'ai plus hésité à écrire à M. le Dr Schroeder (qui m'avait déjà promis de venir à Saïda) le priant de vouloir bien m'honorer de sa visite. Il accepta très gracieusement mon invitation et le 1er juillet nous examinions les deux inscriptions phéniciennes.

M. Schroeder étant occupé à déchiffrer le texte, je m'occupai de mon côté de l'examen minutieux des pierres.

I. — Pierre calcaire douce.

H. 0m,60, longueur 0m,80. Hauteur des lettres 0m,05 (2). Brisée en deux morceaux et légèrement fruste.

Six lignes de lettres phéniciennes; la sixième ligne n'a que quelques lettres. Vestiges de couleur rouge dans le creux des lettres. Marque du refend à côté.

II. — Pareille à la précédente.

Conservation magnifique. Elle est enduite d'une couche terreuse brunâtre. Marque du refend à côté.

Ces pierres provenaient de Bostan-ech-Cheikh et ont été taillées suivant la grandeur des inscriptions pour amoindrir le poids et faciliter le transport. Les pierres avaient le cachet de l'antiquité, mais les textes pouvaient très bien être fabriqués. M. Schroeder déchiffra aisément les premières et dernières lignes, mais il ne pouvait pas expliquer au juste le sens de celles du milieu (3). L'examen fini, il m'a dit que ses doutes sur leur authenticité n'étaient pas encore complètement dissipés.

Le lendemain, en arrivant à Bostan-ech-Cheikh, je trouvai sous la

(1) Ces inscriptions appartenaient, je crois, à Goubrine, qui avait peur de les montrer directement, ne voulant, sous aucun prétexte, en permettre la copie.

(2) Ces mesures sont proportionnelles.

(3) La difficulté éprouvée par d'autres savants aussi à expliquer le sens de ces lignes a

tente un petit fragment d'albâtre avec cinq lettres phéniciennes. Il a une épaisseur de $0^{m},75$ et porte l'empreinte d'un fermoir dentelé (planche V, D). Presque aussitôt un ouvrier nous apporta un second fragment en marbre blanc pentélique, d'une épaisseur de 0,075. Il est inscrit de deux côtés et n'a que quelques lettres (planche VI, E et F). Ces fragments ont été trouvés dans la terre qui couvrait le bord du mur, à treize mètres en ligne directe au N. de la petite maison.

La coupe du mur à l'est avait été complètement dégagée et descendait en pente jusqu'aux fondements. La mi-partie des premiers blocs a été brisée tandis que l'autre moitié était encore adhérente aux assises (fig. 15). J'ai appelé Napoulioun et Elias Habib, tailleurs de pierres tous deux, et je leur expliquai qu'il fallait enlever seulement les moitiés des blocs cassés, sans toucher les autres, pour pouvoir faire ensuite une étude attentive de la coupe. Le soir, nous étions à dîner chez Nessib-Bey Djoumboulat à Hélalieh quand un domestique vint m'avertir que deux ouvriers veulent me parler à l'instant même. C'étaient Napoulioun et son compagnon qui m'annoncèrent la découverte d'une grande inscription.

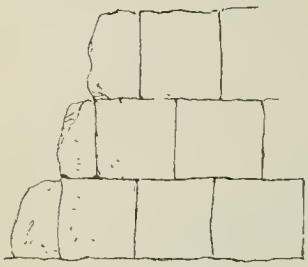


Fig. 15.

En taillant les parties des blocs indiqués, Napoulioun distingua de gros caractères sur le joint du bloc suivant. Expert en la matière, il s'empressa de les masquer et s'occupa d'autre chose pour ne pas donner l'éveil et se voir devancé par un autre dans l'annonce de la bonne nouvelle ou plutôt ne pas avoir à partager la récompense promise.

Le lendemain de grand matin j'étais à Bostan-ech-Cheikh, car il me tardait de voir de mes yeux l'inscription dont la place était si bizarre. J'y trouvai les deux ouvriers occupés à casser attentivement le bloc qui la masquait et quelques moments après le joint du bloc suivant fut complètement dégagé, laissant paraître une grande et magnifique inscription phénicienne d'un rouge éclatant (planche III, A) :

Description : hauteur $1^{m},05$. — Largeur à la partie supérieure

fait déclarer ces inscriptions fausses. On ne confondra pas les deux inscriptions dont je viens de parler avec les deux autres qui depuis le mois d'août 1900 se trouvaient à Paris, amenées par les soins de M. Philippe Berger qui les estimait authentiques. La découverte par moi de deux autres *in situ*, reproduisant le même texte, a d'ailleurs confirmé l'authenticité de celles trouvées antérieurement. M. Philippe Berger en a fait mention dans un mémoire (*Extrait des comptes rendus officiels* de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 6 décembre 1901).

0m,87. — Largeur à la partie inférieure 0m,95. — Hauteur des lettres 0,05. — Marque du refend à droite.

Inscription phénicienne de six lignes, la sixième ne porte que deux lettres. Gravée sur la moitié supérieure du bloc. Le creux de lettres teint en rouge vif.

Je transmis la nouvelle à M. Schroeder et une heure après il en faisait l'examen. Le texte de l'inscription était absolument identique à celui des autres que nous avions vues la veille. L'authenticité n'étant plus à discuter, les lignes du milieu ont un sens qu'il faut interpréter.

Je fis à la hâte deux photographies de l'inscription (fig. 16 et fig. 17), et j'essayai un estampage pour l'envoyer à Constantinople. Il fallait alors songer sans retard à enlever l'inscription de sa place, ce qui n'était pas chose facile. Le bloc, large de 1 mètre et long de 2, était enchâssé dans le mur; sa partie supérieure seule était libre. Nous avons décidé de pratiquer une cavité, au moyen d'un ciseau, entre les deux joints du bloc de manière à le fendre sur toute son épaisseur et à enlever ensuite attentivement la partie portant l'inscription. N'ayant pas l'embarras du choix, nous avons dû exécuter de suite ce projet et opérer avec beaucoup de soins, le calcaire étant très friable. Bref le lendemain au soir l'inscription presque intacte était clouée dans une caisse.

Napoulioun et Béchara Goubrine (qui a daigné me visiter) m'ont alors raconté tout ce qui concernait la découverte des inscriptions anciennes. Ils ont ajouté que seuls les seconds blocs de la cinquième rangée en commençant par la gauche étaient intérieurement inscrits d'un côté, sans pourtant que deux inscriptions se touchent. Effectivement c'est à cette place que la nôtre aussi existait.

Bénéficiant de ces indications, j'ai cru quand même devoir apporter beaucoup de soins à l'enlèvement de la seconde partie du bloc. Malheureusement un homme pouvait à peine se remuer dans cette place et, à un moment donné, la pierre, soulevée par un levier, vint à se casser. Le fragment qui roula avait des caractères phéniciens rouges : le bloc était donc inscrit sur ses deux joints.

A la vue de l'inscription brisée, Napoulioun et Béchara Goubrine battirent prudemment en retraite, redoutant une expansion sentimentale un peu vigoureuse de ma part. Je rappelai Napoulioun qui revint, l'oreille basse, à son travail, me jurant que tous les autres blocs étaient inscrits d'un seul côté. Les fragments furent rajustés dans une caisse et je me hâtai de confronter ce texte avec celui de la première inscription.

L'inscription était identique à la première sauf une lettre (planche IV, B).

Fig. 16.

Fig. 17.

Description : Pareille à la précédente. — Marque du refend à gauche. — La sixième ligne se compose de six lettres.

Le bloc suivant, portant aussi la marque du refend à droite, me

paraissait également suspect et je le soulevai au moyen d'un crie. Le joint vers l'est n'avait pas d'inscription, mais sur celui de l'ouest on voyait six lignes rouges encadrées dans une bordure de même couleur (fig. 18).

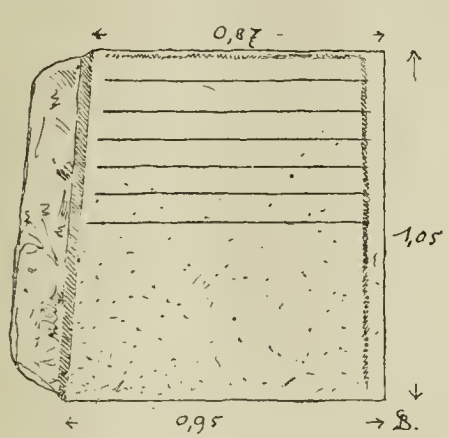


Fig. 18.

C'était le tracé pour graver l'inscription usuelle.

(*A suivre.*)

NOTE SUR LES INSCRIPTIONS TROUVÉES

PAR MACRIDY-BEY A BOSTAN-ECH-CHEIKH

Arrivé à ce point de son rapport, Macridy-Bey veut bien me laisser la parole pour l'étude des inscriptions.

A et B. Pierres commémoratives. — Notre examen porte sur deux inscriptions semblables, avec cette différence que l'une des deux que nous nommerons A contient une lettre de plus que l'autre (B) et que la coupure des trois dernières lignes est un peu différente.

Voici le texte de A, transcrit en lettres carrées, sauf les doutes mentionnés plus bas.

1. מולכבדעשתרתמולכצדנם
2. בנבנמולכאשמנעזרמולכצדנם
3. בצדנימשמימורמיבאבצדשגם
4. צדנבמשלאשבנוצדנשראית
5. הבתזבנלאלילאשמנשרק
6. דש

Le texte de B n'a pas la quatrième lettre de la quatrième ligne. Il rejette à la cinquième ligne les dernières lettres אית, ce qui l'oblige à

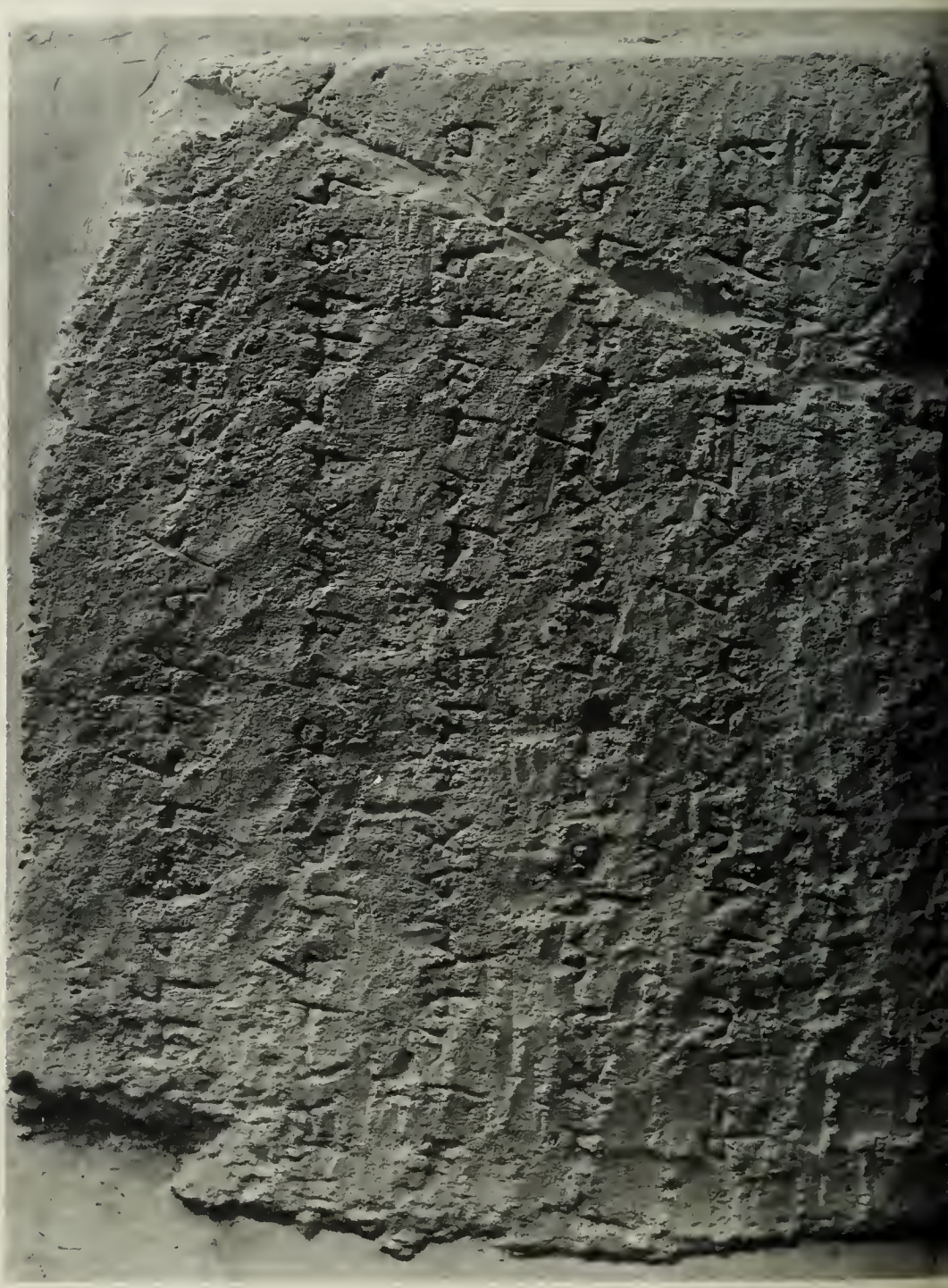
rejeter à la sixième ligne quatre lettres de plus, le mot אשכן est ainsi coupé, le ן étant renvoyé à la sixième ligne qui est בשרקדש. Ces différences n'ont rien d'étonnant si on se rappelle les variantes des inscriptions du sarcophage d'Echmounazar.

Écriture. — Les lettres ont le même aspect dans les deux inscriptions. Elles se suivent sans aucun indice qui marque la distinction des mots. On peut caractériser l'écriture en disant qu'elle se rapproche surtout de Tabnit et de l'inscription du sarcophage d'Echmounazar (*CIS*. 3). Il faut cependant noter une différence pour le כ qui a le crochet plein dans Tabnit et dans Echmounazar, tandis qu'ici ce n'est qu'un trait ϟ. Le *iod* est un peu plus courbé que dans certains cas d'Echmounazar, mais pas plus que dans certains autres.

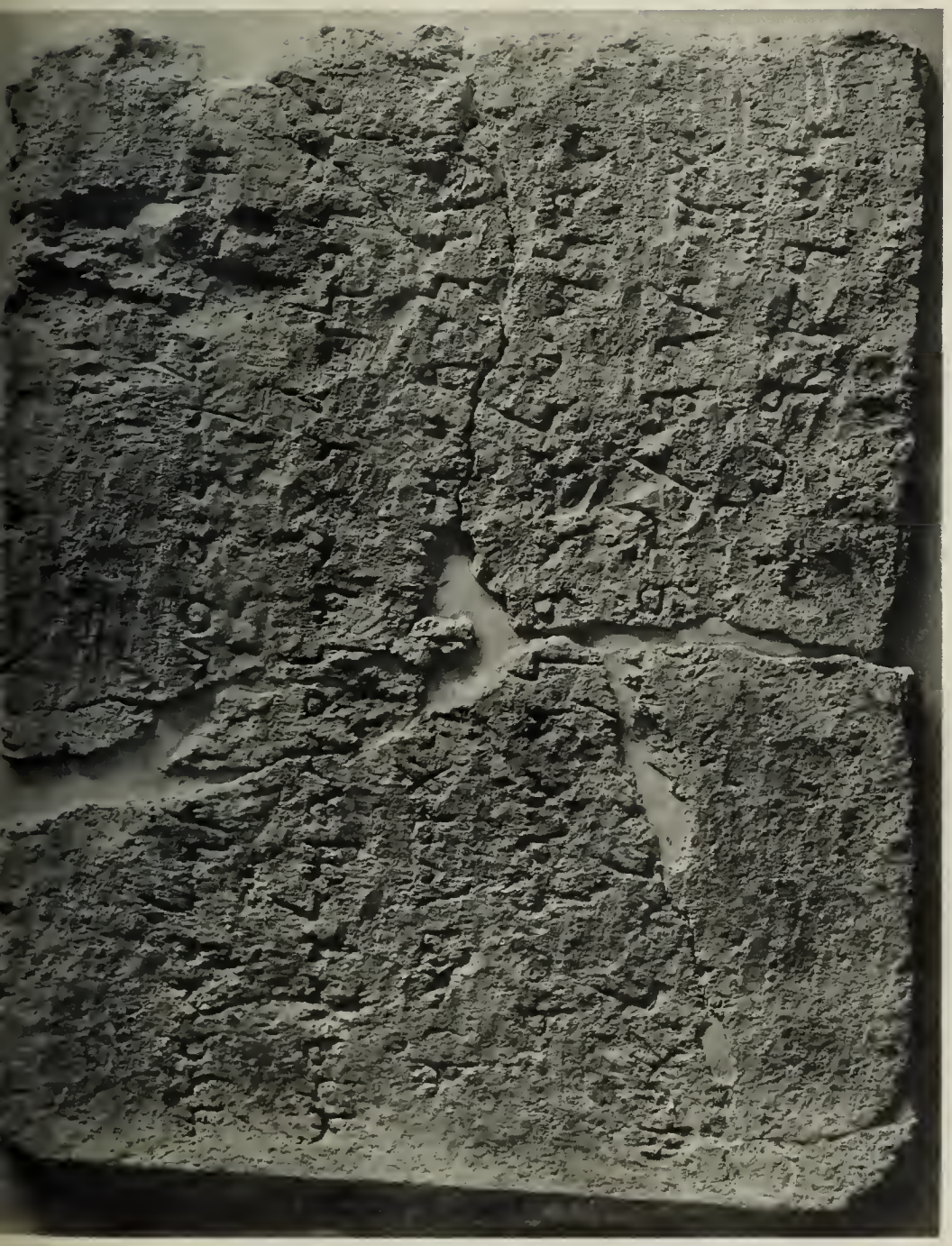
Mais on sait combien est disputé le temps d'Echmounazar, il faut d'autres points de repère paléographiques (1). Les deux lettres les plus utiles sous ce rapport sont le ש et le מ. Dans l'inscription de Limassol (*CIS*. 5), ces deux lettres sont encore à angles aigus ᴡ et ᴡϟ. Mais si on s'accorde à reconnaître cette inscription comme la plus ancienne, on ne connaît ni sa date ni son lieu primitif d'origine. Dans Oum-el-'Awâmid (*CIS*. 7) le ש est presque semblable à l'ancien מ, avec la haste plus courte ᴡϟ, et le מ a pris une forme cursive ϟ. Cette inscription est de 132 av. J.-C. Mais on peut en dire autant de l'inscription de Ma'soub (Clermont-Ganneau, *Recueil*... I, planche), qui est de 222, et il est très remarquable que dans l'intervalle de près de cent ans, ces deux lettres ne se sont pas modifiées, si ce n'est que dans Ma'soub le sommet de la haste du מ est plus anguleux. En remontant nous trouvons encore le même ש à Cittium en 341 (*CIS*. 10), à Idalion vers 350 (*CIS*. 92), 375 (n° 89); nous le trouvons encore dans Byblos (*CIS*. 1) du ve au ive siècle; nous sommes donc forcément conduits à une époque antérieure à Alexandre.

Les inscriptions d'Ipsamboul (*CIS*. 111 s.) sont attribuées au viie s. av. J.-C.; le מ y est déjà très cursif, le ש est presque semblable au ש carré, les branches sont réunies ᴡ ou ᴡ. Cette forme se trouve mêlée au ש courbé d'Echmounazar dans l'inscription de Byblos; elle est donc intermédiaire entre le ש en zigzag et le nôtre ou plutôt parallèle. On peut aussi noter que dans l'inscription de Tabnit à la 8e ligne, le ש a la forme en zigzag. C'est un archaïsme, si l'on veut, mais à coup sûr involontaire; il est donc caractéristique. Pour conclure, nos inscriptions paraissent postérieures au viie s., mais antérieures au ive.

(1) Nous reviendrons plus loin sur les inscriptions sidoniennes de l'Attique.



Inscription A



Inscription B

Phototypie Berthaud

Lecture. — La lecture est certaine (les ד et les ר étant interchangeables (1)) sauf trois cas. La quatorzième lettre de la troisième ligne paraît être un ב dans l'inscription A, mais un *daleth* ou un *rech* dans B. L'avant-dernière lettre de la troisième ligne pourrait être prise pour un ב. Nous choisissons ג, à cause de la courbure de la haste qui se retourne en bas vers la droite. De plus, la quatrième lettre de la quatrième ligne (absente dans B) est dissimulée par la cassure; nous lisons ב sans hésitation (2). La boucle ne paraîtra peut-être pas trop étroite si on compare avec les ב de la deuxième ligne.

Interprétation. — Nous ne nous dissimulons pas ce que l'interprétation que nous allons proposer a de hardi et d'étrange; nous ne l'aurions pas hasardée si on ne disait de divers côtés que la troisième et la quatrième ligne sont inexplicables. L'inscription étant certainement authentique, il faut bien qu'elle ait un sens. Nous essayons le suivant, disposé à en adopter un meilleur.

מלך בדעשתרת מלך צדנם
בן בן מלך אשמנעזר מלך צדנם
בצדן ים שממרמם אב צד שגם
צדן במשל אש בנו צדן שר אית
הבת ז בנ לאלי לאשמן שר ק
דש

Le roi Bodachtarté, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Echmounazar, roi des Sidoniens, à Ṣidon, au jour de Chamimromim, père de Ṣid qui est aussi Ṣidon, comme l'avait bâti Ṣidon prince, ce temple-ci a dédié à son dieu, à Echmoun, prince très saint.

Les deux premières lignes sont claires. Nous ne prétendons pas trancher la question de savoir si בד est vraiment pour עבד comme on le dit couramment; nous pensons plutôt le contraire avec Hoffmann (3), et Lidzbarski qui compare l'hébreu בַּד, qui aurait ici le sens de « client » (4). La difficulté commence à la ligne 3. On a lu d'abord צדנים, les Sidoniens, et cette écriture pleine étant absolument contraire à la graphique phénicienne (5), cela a suffi pour rendre l'inscription suspecte. L'inscription étant authentique, il faut donc couper ים qui peut être « la mer », ou יום « le jour ». « Sidon maritime »

(1) La queue des ר est un peu plus longue dans la majorité des cas, mais l'inverse se rencontre aussi; cf. le ר d'Echmounazar (2e ligne) et le ד de Sidon (3e ligne).

(2) L'examen de la première photographie prise sur la pierre avant la cassure est décisif; cf. fig. 16.

(3) *Ueber einige phönikische Inschriften*, p. 5.

(4) *Handbuch...*, p. 134, note 4.

(5) Sauf inscription de la couronne, l. 1, צדנים.

serait assez indiqué par la place du temple, mais nous ne verrions ni la construction ni le contexte. Nous lisons יום dans le sens de « fête », comme dans Osée (2 15) ימי הבעלים, « les jours des baals » pour « les fêtes des baals ». Les Babyloniens disaient « la fête (*isinnu*) d'un dieu », par exemple « la fête de Baou » (Gudéa, *KB*. III (1), p. 60). Ce dieu nous paraît être Chamimromim, mentionné expressément dans Philon de Byblos sous la forme Σαμημροῦμος, en grec Ὑψουράνιος, qui en est la traduction littérale (1). Il y a cette seule différence que notre inscription met le second membre du mot au pluriel. Mais on ne peut nier que cette forme ne paraisse préférable. « Cieux » étant au pluriel, « Cieux élevés » est plus naturel que « Cieux élevé ». Ceci n'empêche nullement que le mot composé ne soit au singulier. On sait maintenant que אלם, *dieux,* s'employait même comme un singulier féminin ; l'emploi du pluriel en phénicien sans aucune idée de pluralité a été noté par Hoffmann pour certains noms propres (2).

Chamimromim est père de Ṣid. Cela n'étonnera personne, puisque dans Philon Hypsouranios est l'ancêtre d'Agreus et d'Halieus, qui ont donné leur nom aux chasseurs et aux pêcheurs. Depuis longtemps on a reconnu dans cet endroit une allusion au dieu Ṣid (צד) et aux Sidoniens (צדנם) ; le mot ציד en hébreu signifie la « chasse », mais Bethsaïda, sur les bords du lac de Genézareth, visait bien *la pêche,* et dès le temps de Justin on cherchait du *poisson* dans l'étymologie de Sidon (3). Nous prononçons Ṣid le dieu צד, quoique l'usage ait prévalu de le nommer Ṣed, précisément à cause de son rapport avec Sidon et à cause de la tradition grecque que nous allons mentionner. Depuis longtemps on soupçonne son rapport avec Sidon : nous croyons qu'il est affirmé ici. שגם peut très bien être équivalent au בשגם de Gen. 63 que les LXX, le syriaque, les targums, la Vulgate, la version samaritaine et les interprètes juifs ont rendu *parce que*, en entendant שֶׁ comme le relatif. Même dans notre cas la difficulté grammaticale et textuelle n'est pas aussi grande. On peut même dire que ש est la forme classique pour indiquer que le mot suivant s'applique à la personne qui précède. Dans *CIS*. 226 פסנעם ששפט, « Pasnaʿam qui était suffète » ; dans 144, un tel שהא בשרדן, « qui habitait en Sardaigne » ; dans 112 *b*² peut-être exactement comme ici *Gerhecal fils de Ḥalloum,* ש *qui est ainsi nommé* (?) ; la lecture étant incertaine, on ne peut cependant être affirmatif. Ici encore on aurait pu dire צד שהא צדן, « Ṣid qui est Ṣidon », mais גבו est

(1) *FHG*. III, p. 566, leçon de la note.
(2) *Loc. cit.*, p. 16.
(3) XVIII 3 4 : « nam piscem Phoenices sidon vocant ».

encore plus expressif que הוא. Quant à la relation de Ṣid et de Ṣidon, elle était reconnue dans l'antiquité. Il suffit de citer Jean d'Antioche (1) : Ὁ Βῆλος γαμήσας Σίδην ἔσχε δύο υἱοὺς Αἴγυπτον καὶ Δάναον· ἐξ οὗ Αἴγυπτος καὶ Σιδῶν ὠνομάσθησαν... et auparavant : Μελχισεδέκ... ἐκ γένους Σίδου, υἱοῦ Αἰγύπτου. L'auteur se perd dans ces généalogies, mais Sid est bien le héros éponyme de Sidon, ce que dit aussi Cedrenus (2) : υἱὸς δὲ ἦν ὁ Μελχισεδὲκ Σίδου βασιλέως υἱοῦ Αἰγύπτου ὃς καὶ κτίζει Σιδῶνα πόλιν. Et il ne faut pas oublier que la Bible, très sobre de héros éponymes, surtout lorsqu'il s'agit de cités, fait de Sidon le premier-né de Canaan (Gen. **10** 15). Il est vrai que Sidon est une femme dans Philon de Byblos (3), mais dans le premier texte de Jean d'Antioche, c'est Sidè qui est l'épouse de Bêlos. Il faut ici s'en tenir à la tradition de la Bible qui fait de Sidon un homme, et il semble bien que le צד phénicien était aussi du sexe masculin (4); rien ne s'oppose donc à ce qu'on ait identifié Ṣid et Ṣidon. Après avoir peut-être extrait du nom de Sidon un premier éponyme, on a voulu en avoir un dont le nom fût tout à fait celui de la ville elle-même. Ou bien Sidon était-il déjà connu comme éponyme lorsqu'on s'avisa de l'identifier avec Sid qui peut-être avait d'abord une origine différente? Agreus et Halieus de Philon sont peut-être Sid et Sidon, différenciés pour le sens.

On pourrait cependant prendre שגם, ou quelle que soit la lettre du milieu, pour un participe avec le sens de « protégeant (?) » Sidon, ou pour un substantif, « protecteur » de Sidon, mais je ne puis indiquer aucune racine. Sidon étant l'ancêtre éponyme, on pouvait lui attribuer la construction du premier temple de la ville. C'est ainsi que les prêtres tyriens affirmèrent à Hérodote que le temple d'Hercule avait été bâti en même temps que la ville avait commencé d'être habitée (5). Aussi nous nous hasardons à interpréter dans ce sens la quatrième ligne. Le texte de B, sans lettre avant la nouvelle incise (après צדן), est le plus facile, mais A peut aussi s'expliquer avec son ב en plus. Nous entendons בישל comme مثل en arabe. Le substantif est devenu un simple adverbe de comparaison. D'ailleurs c'est déjà le cas de כמשלו dans Job (**41** 25) : « il n'a pas son pareil, il n'y a pas comme lui ». Le phén. כמשל אש équivaudrait à l'arabe مثل ما. Si on ajoute ב, on a : *dans la ressemblance de ce que,* ce qui revient au même. Il est assez remarquable que l'in-

(1) *FHG.* IV, p. 544 et p. 446.
(2) *Berkelii adn.*, Steph. Byz , t. III.
(3) *FHG.* III, p. 568.
(4) צד nom d'homme à Carthage, n° 143; צדן masculin, n° 963.
(5) II, 44.

terprétation puisse demeurer la même, soit qu'on enlève le ב avec une inscription, soit qu'on le maintienne avec une autre.

בנו, *a bâti lui,* offre une double difficulté. D'abord le suffixe, celui de la 3e personne après un nom en phén. étant י et non ו. Cependant ו se trouve dans l'inscription de Byblos (*CIS.* 1) et on ne peut rien affirmer pour le suffixe d'un verbe, surtout s'il s'agit d'un verbe dont la troisième lettre est défective. Ensuite le suffixe précéderait le nom auquel il se rapporte; mais ce n'est pas non plus une difficulté insurmontable; il suffit de citer Lev. **13** 57 : באש תשרפנו את אשר בו הנגע; cf. Ps. **49** 14; Num. **32** 33.

צדן est ensuite sujet, c'est lui qui a bâti le premier temple. Ce qui suit peut être coupé שר אית: dans ce cas אית est l'indication de l'accusatif, précisément comme dans l'exemple hébreu que nous venons de citer, et cela est très satisfaisant; mais il reste שר ou שד, *sar* ou *sed,* qui ne peut plus être qu'une apposition de Sidon. « Prince » (sar) ou « démon » (sed)? nous préférerions le premier sans hésiter, équivalent à ἀρχηγέτης, mais l'absence de l'article est un obstacle sérieux (1). Si on pouvait admettre des aramaïsmes en phénicien, il serait beaucoup plus simple de ne faire qu'un mot, שראית, en araméen שַׁרְוָאִית, *au commencement, à l'origine.* Le sens serait parfait. Sidon ruinée par Assarhaddon et repeuplée d'une race mélangée ne pouvait-elle se permettre quelques emprunts à l'araméen? Lidzbarski (2) les admet volontiers s'il s'agit d'une basse époque. Mais il semble que nous puissions remonter assez haut. L'inscription du Pirée (*CIS.* 119) cite un Sidonien nommé יתנבל, c'est-à-dire que le dieu a la prononciation assyro-araméenne Bel et non Ba'al.

La dernière lettre est parfaitement claire. Echmoun est qualifié de שר קדש, car nous ne pouvons songer à lire שֵׁד קדש le titre attribué à ce dieu dans l'inscription d'Echmounazar (3). שָׂרֵי קֹדֶשׁ est attesté pour l'hébreu dans I Chr. **24**5 et Is. **43**28 (4), comme un attribut des prêtres. Mais ce sens peut très bien être dérivé. D'autre part le קדש phén. est jusqu'à présent un adjectif plutôt qu'un nom : le titre de prince saint peut très bien convenir à Echmoun (5). L'absence de l'article

(1) On pourrait songer à un nom d'homme ordinaire commençant par צד, צד נשר (?), mais il serait étrange qu'il ne fût pas roi, et s'il était roi, il fallait le dire. Sidon est demi-dieu, héros.

(2) *Ephemeris*, p. 149.

(3) Contre Hoffmann, *loc. cit.*, p. 52. Le texte de cette inscription se trouve donc désormais fixé.

(4) Texte rejeté par Duhm et Cheyne, mais qui paraît maintenu par Thren. **2**2.

(5) Cf. Sam. **6**20. C'est aussi le parti qu'a pris Clermont-Ganneau dans l'inscription de Maktar, לאלם הקודש, *Recueil...*, III, p. 329.

justifierait en partie l'interprétation que nous avons proposée de « Sidon, prince ».

Dira-t-on que l'inscription ainsi comprise sort trop du courant ordinaire? Il suffit pour justifier notre interprétation de prendre בנה dans le sens de « restaurer », sens qu'il a si fréquemment en hébreu, ou même de « dédier », sens qu'il a en assyrien. L'inscription rappellera alors d'une manière frappante tel procès-verbal de Nabonide, racontant comment au jour favorable, révélé par Chamach et Adad, il a relevé tel temple sur les fondements posés auparavant par Naram-Sin (1). Il était souverainement religieux de donner aux temples rebâtis le même emplacement et, s'il se pouvait, les proportions primitives. Il ne faut point oublier que nos inscriptions sont des premières pierres, très semblables aux *temenou* des rois de Chaldée.

La situation historique. — Il est très probable que notre Bodachtarté est le même que le Bodachtarté déjà connu par l'inscription n° 4 du *CIS*. Là encore il s'agit d'une construction en l'honneur de son dieu, cette fois d'Astarté. L'écriture n'est pas absolument semblable : un ש est fait ⋎, mais les כ se ressemblent plus que nulle part ailleurs. Cependant cette inscription, qui paraît incomplète, ne nous dit rien des ancêtres du roi. Dans la nôtre il se donne comme petit-fils d'Echmounazar. Il faut en conclure que son père n'a pas régné. Il appartient à une branche cadette. Et cela s'accorde très bien avec la mort prématurée d'Echmounazar, selon le sens le plus vraisemblable de son inscription, bien compris par les éditeurs du *CIS*. Echmounazar est fils de Tabnit, petit-fils d'Echmounazar; Tabnit de son côté se dit fils d'Echmounazar; nous avons donc que Bodachtarté, fils d'un fils inconnu d'Echmounazar Ier, a succédé à son cousin, mort sans laisser d'enfants, et a continué la série des constructions entreprises par ce dernier et par sa mère. La paléographie des trois inscriptions, Echmounazar, Bodachtarté, Tabnit, est une confirmation de leurs rapports généalogiques.

Mais quand faut-il placer la dynastie? Deux systèmes sont en présence depuis longtemps : avant et après Alexandre.

Clermont-Ganneau, Ed. Meyer, Winckler et beaucoup d'autres, disent après Alexandre. Il y a une raison en apparence décisive. Le suzerain d'Echmounazar II est nommé אדן מלכם « seigneur des rois » ou « des basilies », et ce titre est attribué aux Ptolémées, dans plusieurs inscriptions phénicienne (2), répondant exactement au titre grec κύριος Βασιλειῶν (3).

(1) *KB*. III (2), p. 104.
(2) Ma'ṣoub, Larnaca (bis), Idalion.
(3) Décret de Rosette (*CIG*. n° 4697).

Nous n'avons pas l'intention de reprendre toute cette controverse. Il suffit de constater que l'adjonction d'un quatrième membre à la dynastie rend encore beaucoup plus difficile de la placer après Alexandre. Nous connaissons maintenant en effet un personnage qui coupe en deux le temps qui suivit Alexandre : Philoclès fils d'Apollodore, roi de Sidon, qui règne d'environ 281 à environ 274. On a essayé de deux moyens pour le faire rentrer dans la dynastie d'Echmounazar. D'après Winckler (1), il n'est autre que Tabnit, et ce savant donne cette identité pour une chose certaine.

Mais outre qu'il est impossible qu'Echmounazar soit Apollodore (2), Philoclès, le stratège de Ptolémée Philadelphe, ne peut être qu'un Grec, comme l'a très bien vu Clermont-Ganneau (3). Ce savant a donc supposé qu'après la mort du jeune Echmounazar, Philoclès avait épousé sa mère et acquis ainsi des droits au trône. La présence de Bodachtarté écarte cette hypothèse, très ingénieuse, mais absolument gratuite. Or personne ne peut songer à placer toute la dynastie depuis le temps d'Alexandre (333) jusqu'en 280. Il faudrait encore faire une place pour l'Abdalonyme de Justin, qu'on ne peut sans plus de façon déclarer légendaire; encore cela ne suffirait-il pas. Il est surtout impossible de supposer une dynastie et tant de constructions à une époque aussi troublée (4). Placera-t-on toute la dynastie encore plus bas? Mais comment expliquer ce maintien d'une dynastie à Sidon quand toutes les cités de Phénicie sont constituées en république? D'où vient que rien, ni dans la religion, ni dans l'art, ne trahit l'influence grecque, que nous assistons plutôt à un relèvement général de l'idéal phénicien (5)?

Remontons donc au delà d'Alexandre. Mais ici non plus il n'est pas facile de trouver une place. Les Grecs ont conservé le nom d'un Stra-

(1) *Philokles, König der Sidonier*, Altor. Forsch. II, p. 295 ss. *Philokles-Tabnit und der erste syrische Krieg*, A. F. III, p. 156 ss. D'après ce dernier article, la Sibylle aurait fait allusion à Philoklès comme à un roi phénicien de Sidon (V, 200-205). Il s'agit bien plutôt de la campagne contre Hadrien où figure la Legio III Gallica (*Schürer*, I, p. 574 ; *Dict.* Saglio, *Legio*) : la Sibylle distingue Γάλλοις et Γαλιχανόν; l'armée vient de Syrie pour faire du mal aux enfants de Dieu.

(2) Lidzbarski, *Ephemeris*, p. 149.

(3) *Recueil...*, I, p. 286.

(4) M. Rouvier résume ainsi ces péripéties politiques : « On trouverait Eschmounazar Ier, 319-307 (*d'après M. Six*), successivement en grâce avec Ptolémée, 320-318; et avec Eumène, 318; maintenu sur le trône par Ptolémée 317-316; et par Antigone, 315-312. Toujours en faveur auprès de Ptolémée quand il reprend la Phénicie, 312, il achève paisiblement son règne sous Antigone, 311-307. Alors, son fils Tabnit lui succède, et conserve le pouvoir sous Antigone et Démétrius, 306-294. Eschmounazar II le remplace, et, aussi heureux que son père et son aïeul, se maintient sous Démétrius, 293-285; sous Séleucus Ier, 285-281 ; et enfin sous Ptolémée Philadelphe, 281 » (*L'ère d'Alexandre le Grand en Phénicie*). En somme la domination des Ptolémées sur la Phénicie ne commence qu'en 281.

(5) L'inscription de la couronne est datée de l'an 15 du peuple de Sidon. S'agit-il de l'ère

ton, philhellène, contemporain de Nicoclès de Chypre, fils d'Evagoras et son émule dans la vie facile et luxueuse (1). Le *CIS.* le place entre 374 et 362, M. Rouvier propose de 372 à 359. Vient ensuite Tennès qui livra Sidon à Ochus (355-349). Une conjecture heureuse de M. Babelon introduit ensuite Evagoras II de Chypre qui aurait changé de royaume (348-347 ou 344). Alexandre trouva sur le trône et détrôna Straton II (344-332). On a retrouvé sur les monnaies des lettres qu'on croit les initiales de ces princes, עב pour Abdachtarté (Straton), תנ pour Tennès, ענ pour Evagoras, עב pour le second Straton. Les rois antérieurs ne sont pas connus. Mais M. Rouvier, après M. Babelon dont il a complété le système, a pu dresser une liste d'initiales des rois de Sidon qui nous font remonter beaucoup plus haut. Voici, d'après lui (2), toute la série : la durée des règnes est d'ailleurs fort conjecturale.

1 roi inconnu, peut-être Tetramnestos, fils d'Anysos, vers 475 (Her. VII, 98).
2 roi inconnu, vers 465.
3 roi inconnu, vers 455.
4 roi aux initiales עבי, vers 440.
5 roi aux initiales בבמ, vers 430.
6 roi aux initiales עב, vers 420.
7 roi avec la lettre בי, vers 410.
8 roi avec la lettre ב, vers 395.
9 roi avec la lettre ב, vers 380.

Il faudrait donc, semble-t-il, placer la dynastie des Echmounazar au temps de Xerxès ou même avant. Et rien ne paraît plus vraisemblable. Le titre de prêtre d'Astarté dont se pare Tabnit n'est point un titre moderne. Ménandre (3) le donne à un roi de Tyr, Ithobal, qui remonte au VIIIe siècle. On serait tenté de voir là d'ailleurs une confusion avec Sidon ou une intrusion des Sidoniens.

Sidon avait été ruinée par Assarhaddon (vers 675) comme Jérusalem le fut par Nabuchodonosor. Le roi *Abdimilkutti* fut mis à mort, la ville détruite, les habitants emmenés en Assyrie, une ville nouvelle fondée ailleurs, peuplée d'étrangers et nommée Kar-Assarhaddon (4). Le règne d'Assourbanipal et la domination chaldéenne ne permirent

connue de 111 av. Jésus-Christ ou d'une ère républicaine, comme celle d'Arados, 259, ou de Tyr, 275 av. Jésus-Christ? L'ère de 275 n'a pas empêché Tyr d'avoir une nouvelle ère en 126. Ed. Meyer, d'après Köhler, incline vers la dernière opinion (*Enc. bibl.*, c. 3763).

(1) Diod., XV, 47.

(2) Mémoire « Les rois phéniciens de Sidon aux Ve et IVe siècles avant notre ère, d'après le monnayage sidonien sous les Perses Achéménides » (communiqué obligeamment en manuscrit).

(3) *FGH.* XIV, p. 446.

(4) *KB.* II, p. 124. Le titre de conquérant de Sidon vient immédiatement après les titres religieux comme s'il s'agissait de la grande action du règne.

pas d'inaugurer des temps meilleurs. Jamais peut-être Sidon ne fut aussi florissante que sous les Perses. La restauration dut commencer avec eux, avec la dynastie qui paraît avoir été si particulièrement dévote à Echmoun. Pourquoi n'aurait-elle pas donné au roi de Perse le titre de Seigneur des rois, dont auraient hérité les Ptolémées (1)?

Il est inutile d'insister sur l'importance de cette inscription pour l'histoire de la Phénicie; si nous l'avons bien interprétée, elle prouve que les Phéniciens avaient une mythologie et que nous avons chance d'en retrouver quelques traits dans Philon de Byblos. Jusqu'à présent aucune inscription n'était mythologique. Cependant nous ne voulons pas insister avant que notre interprétation ait été approuvée par les maîtres compétents.

C. Inscription votive. — Nous avons indiqué déjà cette inscription, que nous ne pensions pas alors devoir publier plus complètement (2).

Elle se lit sans difficulté :

מגיתנבגיתנצדבנסגר
אשמגיברכמ

Les différences paléographiques avec les deux précédentes sont assez notables. Le כ a le crochet tourné en bas, au lieu d'être tourné en haut. Le ש a la forme plus récente ש et le ר ressemble comme nous l'avons déjà noté aux inscriptions sidoniennes d'Athènes et du Pirée. Si ces dernières inscriptions étaient datées, nous aurions une échelle précise de la calligraphie sidonienne. Mais l'accord n'est pas établi.

Le n° 115 (3) à Athènes est attribué par le *CIS.* au IIe siècle av. J.-C., mais seulement d'après les lettres grecques; or Lidzbarski, à ce qu'il semble, d'après le *Corpus inscriptionum atticarum,* indique le VIe s.! De même pour le n° 116, qui ressemble beaucoup à nos inscriptions A et B pour le ש, mais qui a le ר comme notre n° C. Le n° 119 répond bien à notre C; il est d'après Lidzbarski peut-être du IIIe s. av. J.-C. Sur l'inscription de la couronne, on hésite entre 96 av. J.-C. et le commencement du IIIe siècle. Elle ressemble à notre C même par le כ.

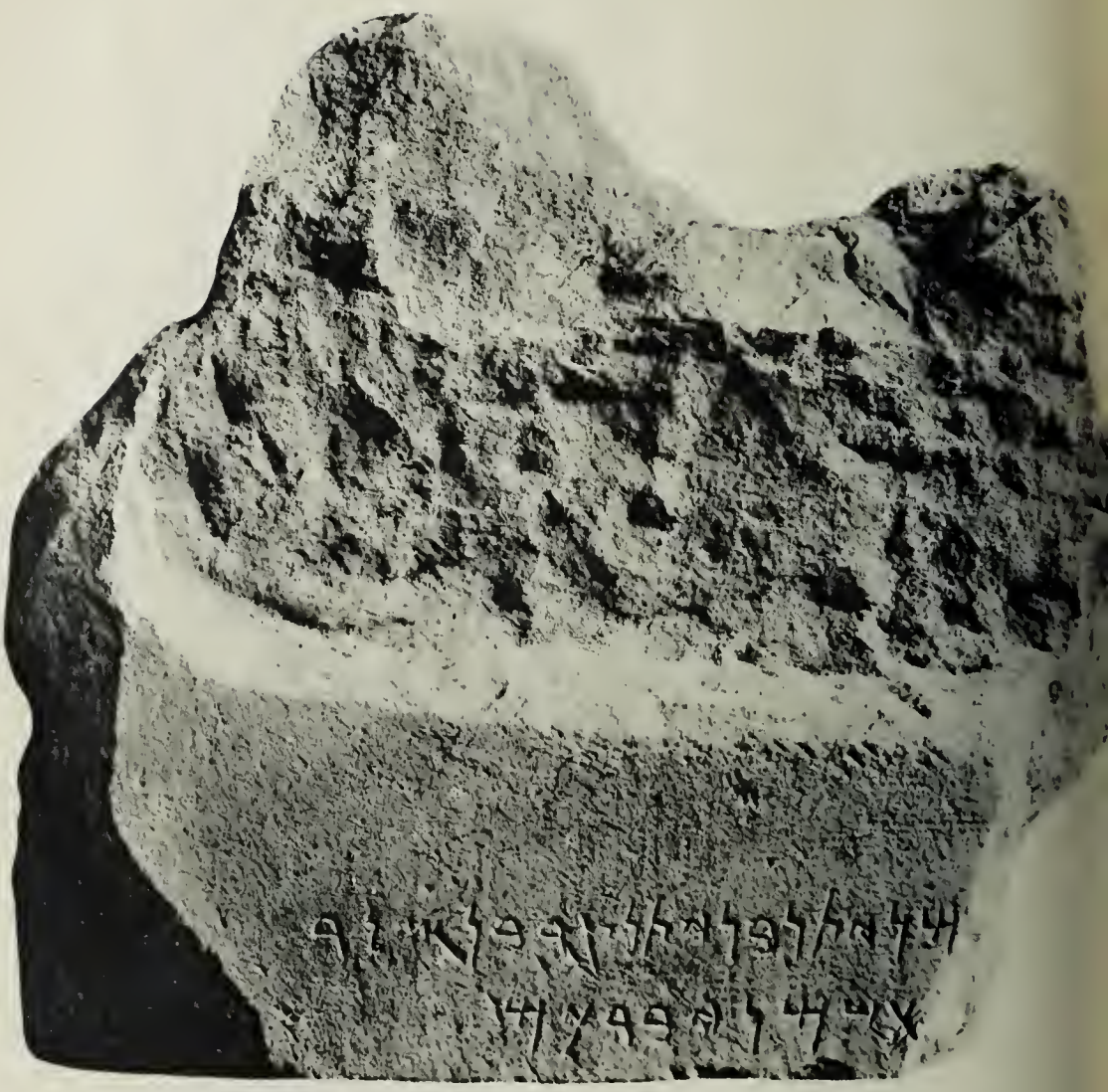
L'inscription était, comme on l'a indiqué plus haut, sur le socle

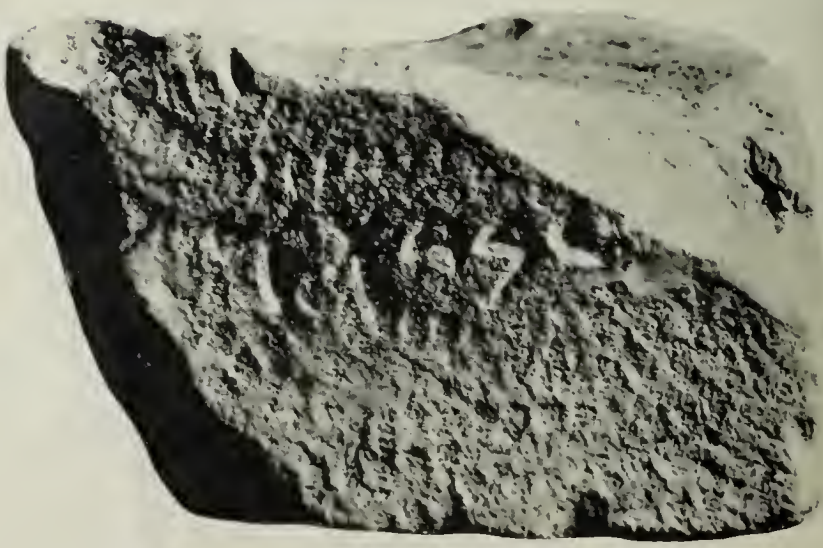
(1) On a fait remarquer depuis longtemps que Dor appartenait à Sidon dès le temps du Périple de Scylax et par conséquent avant Alexandre. Or Echmounazar se vante d'avoir reçu Dor et Joppé du Seigneur des rois. Le manuscrit de Scylax est lacuneux à l'endroit où il devrait nommer Joppé.

(2) *RB.* 1902, p. 98. Un *noun* au milieu de la première ligne est tombé à l'impression. Nous espérions recueillir quelque éclaircissement sur le nom de סגר; on s'est borné à contester la lecture,

(3) L'estampage (pl. XXI) semble avoir été retouché, car certaines lettres, en particulier deux ש. ne sont pas tout à fait conformes à la photographie (pl. XXIII).

Inscription C





Inscription D

Inscription E

Inscription F

Phototypie Berthaud

d'une statue. Le sens de l'inscription était donc sans doute : « Statue qu'ont placée tel et tel à leur dieu, à Echmoun. Qu'il les bénisse! » Il reste seulement :

אש]מניתן בן יתנצד בן סנר
אשמן יברכם.....

Echmouniathon, fils de Iathonsid, fils de SNR,
... Echmoun. Qu'il les bénisse!

On sait que les statues érigées de la sorte étaient plutôt celles des dévots que celles des dieux.

Le dernier nom propre doit être lu SNR et non SND, car la branche de la lettre est notablement plus longue que pour les deux ד de l'inscription. La vocalisation de ce nom m'échappe toujours. « Sinnour, Sin est lumière », ne serait pas plus étonnant que l'araméen סרנרו (*CIS.* ar. 39); il attesterait le culte de Sin, emprunté à la Chaldée. *Sinnour* (arabe) ou *sanourâ* (araméen), « le chat » étonnerait chez les Phéniciens.

Le même mot a en arabe le sens de « prince » ou de « roi », et l'araméen celui de « tête, sommet ;» cela conviendrait mieux (1). D'autres combinaisons sont naturellement possibles.

D. Ce petit fragment est gravé sur une surface unie, portant l'empreinte d'un fermoir dentelé; la matière est l'albâtre.

עבדאס ע?

Le nom est connu (*CIS.* 50), il signifie « serviteur d'Isis ».

E et F. — Marbre blanc pentélique, d'une épaisseur de 0,075.

On lit sur la face E :

..... מש
..... שמ
..... מש
..... לא
..... אר?

et sur la face F

ת .....
מ? .....
ת .....
ע .....
ת .....
ע .....

Jérusalem, mai 1902.

(1) On peut même comparer le שׂנִיר, nom d'un des sommets les plus élevés du Liban. Les sifflantes ne sont pas dissimilées selon la règle de mots primitifs, mais il se peut que le mot soit emprunté dans l'arabe.

P.-S. sur les inscriptions A *et* B. — Le précédent travail était terminé et une première épreuve corrigée avant que j'aie pu voir les originaux à Constantinople ainsi que les deux inscriptions similaires exposées à Paris au musée du Louvre. La vue des originaux m'a inspiré des doutes très sérieux sur la lecture de deux lettres, et c'en serait assez pour compromettre l'interprétation de la troisième ligne. La quatorzième lettre de la troisième ligne dans l'inscr. B est certainement plus semblable à *daleth* ou à *rech* qu'à *beth,* et même dans A ce n'est pas un *beth* franc, quoique aucun *daleth* ou *rech* ne revienne autant sur la gauche par la queue d'en bas. A tout prendre, la fidélité aux lectures les plus probables étant la base nécessaire de toute interprétation, on préférera peut-être lire *rech* la lettre douteuse. De plus, d'après les originaux, la dix-huitième lettre de la même ligne est bien plutôt un *phé* qu'un *guimel,* quoique l'inscription de Paris permette de lire *kaph.* Alors on couperait : ארץ רש, « terre du promontoire », sens qui m'avait été suggéré à Baalbek par Macridy-Bey, et on lirait ensuite פם צדן, en recourant pour פם au *poumâ* araméen, « à l'entrée de Sidon ». Ce passage, en insistant sur la localisation, exclurait le sens de « Sidon maritime ». Si l'on se décidait cependant pour ce parti, on pourrait alléguer *As-du-du im-mu,* litt. « Asdod mer », dans l'inscription de Sargon (*KB.* II, p. 66), rapprochement que je dois au P. Scheil. Cependant la première inscription du Louvre, la plus complète, m'a presque ramené, du moins pour une lettre, à ma première lecture. La lettre quatorzième incline sensiblement vers la gauche, et quoique la tête soit moins anguleuse que les *beth* bien faits, on peut certainement la prendre pour un *beth.* Cette impression se fortifie si on note que la deuxième lettre de la cinquième ligne de cette première du Louvre, qui paraît authentique, ne peut être qu'un *beth* et ressemble cependant à un *daleth* ou à un *rech* beaucoup plus que la lettre en question. Nous ne pouvions nous dispenser de faire ce rapprochement graphique avec les inscriptions de Paris dont nous ne voulons pas parler davantage puisqu'elles doivent être l'objet d'un mémoire de M. Philippe Berger.

Fr. M. J. Lagrange.

L'ANGÉLOLOGIE JUIVE

A L'ÉPOQUE NÉO-TESTAMENTAIRE

La doctrine des Anges était bien plus ancienne que celle de la Sagesse, car l'idée même d'êtres surhumains, plus rapprochés de Dieu que ne le sont les hommes, est restée commune à la plupart des religions. Aussi on la retrouve dans l'Ancien Testament à toutes les époques de l'histoire de la religion d'Israël.

Mais la doctrine des Anges gagna une importance inconnue jusque-là, lorsque, par la fixation définitive de la Loi, les relations directes entre Iahweh et son peuple parurent être devenues moins nécessaires et moins fréquentes. En même temps l'idée de Dieu devenant plus théologique et Dieu lui-même paraissant plus inaccessible, l'homme ne pouvait pas se résigner à renoncer à toute relation même indirecte avec Dieu. Si la théorie des êtres intermédiaires pouvait satisfaire quelques intelligences d'élite et servir aux besoins de la spéculation, la théorie des anges, telle qu'elle se manifeste dans les écrits les plus récents, répondait dans une mesure beaucoup plus large aux besoins pratiques et quotidiens du peuple. Et les milieux plus intellectuels eux-mêmes, qui voyaient peut-être dans le développement excessif que prit l'angélologie dans les pseudépigraphes une interprétation imparfaite de l'ubiquité providentielle de Dieu, ne durent guère pouvoir s'empêcher de reconnaître dans cette croyance un contrepoids salutaire et une réaction inévitable contre l'abstraction exagérée de leur monothéisme.

D'autre part, par le fait même que l'enseignement religieux était arrivé à donner de Dieu une notion plus élevée, le problème de la nature du mal et de son origine réclamait une solution qui ne compromît pas la sainteté de Dieu. L'idée de la causalité divine dans le monde éthique n'avait jusqu'alors guère préoccupé les esprits; la terminologie juive, pas plus que la réflexion philosophico-religieuse, n'avait établi de différence formelle et explicite entre la causalité efficiente et

la tolérance permissive du mal; encore bien moins songeait-on à la théorie du concours divin et aux problèmes qui s'y rattachent. Mais le problème du mal finit par se poser impérieusement et il trouva une solution dans la croyance aux mauvais anges, en particulier dans la croyance à Satan. Ainsi l'Angélologie comprend une triple série de développements : 1° la doctrine des bons anges (Angélologie au sens étroit du mot), 2° la Démonologie et 3° la Satanologie.

I

L'ANGÉLOLOGIE (au sens étroit du mot).

Bien longtemps avant l'ère chrétienne on croyait à l'existence d'êtres surhumains; l'Ancien Testament présuppose cette croyance qui, tout en remontant au delà de la période des Juges, n'avait pas encore beaucoup de relief à l'époque de l'exil. On savait que le séjour habituel de ces êtres mystérieux était le ciel, qu'ils descendaient sur la terre comme « messagers » מלאכים de Dieu pour exécuter ses ordres ou pour protéger certains hommes ou encore pour guider et défendre le peuple d'Israël. Les anciens prophètes reçoivent de Dieu leur vocation et l'inspiration prophétique; c'est Dieu aussi qui leur explique les visions qu'il leur donne (cf. Osée, Amos, Isaïe, Jérémie). Les prophètes plus récents regardent également leur connaissance de la volonté divine comme un don ou comme un message de Dieu, mais ce don, cette manifestation de la volonté divine ainsi que l'explication de leurs visions leur est apportée ordinairement par un ange (cf. Ézéchiel, Zacharie). Ainsi, par suite d'une modification parallèle au développement de l'idée de Dieu devenant toujours plus transcendante, la parole directe, qui était autrefois la règle, devient maintenant l'exception, tandis que l'intervention de l'ange messager et interprète, qui était autrefois l'exception, devient maintenant la règle.

Aux deux derniers siècles de l'ère juive, nous sommes en présence d'une doctrine des anges complète, d'une angélologie savante et compliquée.

On savait assez peu sur la NATURE des anges; car l'Ancien Testament n'en avait pas parlé ex professo, tout au plus avait-il donné sur ce sujet quelques indications accidentelles. On les regardait comme doués d'une nature supérieure à celle de l'homme et plus voisine de celle de Dieu. Aussi, à côté du nom d'anges, qui exprimait leur fonction de messager, leur donnait-on celui de אלים (Ex. 15 11, Ps. 82 6), de

בְּנֵי אֵלִים (Ps. 29 1, 89 7), de אֱלֹהִים (Ps. 8 5, 97 9) et de בְּנֵי אֱלֹהִים « Fils d'Elohim » (mais jamais « Fils de Iahweh »!). Ce dernier nom, qui était déjà assez ancien (Job 1 6, 2 1, 38 7), leur était même donné assez fréquemment dans les derniers siècles, aussi bien en Babylonie et en Palestine (Dan. 3 25 [Vulg. 3 92], (Ps. 29, 89) qu'à Alexandrie (Sap. 5 5). Ici surtout on hésitait d'autant moins à le faire, que les Septante avaient formellement appliqué aux anges ce que Gen. 6 2-4 avait dit des Fils d'Elohim et de leurs amours coupables (1). Aussi cette interprétation était généralement adoptée et se maintint très longtemps (2). — Mais néanmoins, tout en étant des Fils de Dieu, les anges ne sont pas des divinités et n'ont, par conséquent, aucun droit à l'adoration (3), et il est fort bien possible qu'« ils furent appelés ainsi en tant que membres de la classe des êtres nommés « Elim » ou « Elohim », de même que les « Fils des prophètes » étaient les membres de la corporation des prophètes » (4). Cette relation de filiation n'impliquerait donc rien d'autre qu'une appartenance plus spéciale à Dieu ou une ressemblance plus grande avec la divinité que ce n'était le cas pour les hommes.

C'est sans doute aussi le sens du nom de « Saints » ou de « Consacrés » (au service de Dieu), que le Bas-Judaïsme leur donna très souvent (5),

(1) LXX in Gen. 6 2, cod. Alex. al. Cf. Prov. 9 18. — LXX in Is. 30 40 (ἄγγελοι πονηροί).

(2) Hen. 6 sqq. 12 sq. 19. 64. 67 sq. 69, etc. — Hen. slave 18 4. — Jub. 4 15. 22, 5 1. 6. — Flav. Jos. *Ant.* I 3 1 (ἄγγελοι θεοῦ). — Philon, *De gigant.* § 2 (éd. Mangey), p. 263 (ἄγγελοι τοῦ θεοῦ); cf. *De somniis* (φιλοσώματοι). — Test. XII Patr., Rub. 5, Nepht. 3. — Apoc. Bar. syr. 56 10-13, gr. 4. Ps. — Clément, VIII, 12 sq. — *Rev. Bibl.* 1895, Ch. Robert, *Les Fils de Dieu.* — Cf. Is. 24 22; Iob 3 8, 6 14; II Petr. 2 4; Jude 6.

Ce nom « Fils de Dieu » ne diffère pas essentiellement de celui de « Fils du ciel » (Hen. 6 2, 14 4, 39 1), car Dieu était, aux époques récentes, assez souvent appelé « le Ciel ». Les Elus furent aussi parfois appelés « Fils du ciel » et « Fils de Dieu ». Hen. 101 1. Cf. Math. 5 9 : υἱοὶ θεοῦ; I Joa. 3 1, τέκνα θεοῦ. Pirqê Aboth 3 14 בָּנִים לַמָּקוֹם.

(3) Hen. 80 7. Cf. Col. 2 18, Apoc. 22 8-9. — On lit très souvent que les anges adorent Dieu, mais jamais on ne voit qu'ils sont adorés légitimement.

(4) J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, Edinburgh, 1898. Art. *Angels* (Davidson).

(5) (Deut. 33 2-7); Job 5 1, 15 15; Zach. 14 5; Ps. 89 6-8; Dan. 4 8. 9. 18, 5 11 (אֱלָהִין קַדִּישִׁין) : Tob. 11 13, 12 15; Hen. 9 3, 14 25, 60 4, 61 10, 8 15 (« saints »), 4 23 (les « très saints »), 20 1-7, 21 5, 23 3, 23 4, 24 6, 27, (39 1), 46 1, 71 8-9, 93 2, 100 5, 108 5 al.; Jub. 15 27; Apoc. Moy. 7 35-42 (« saints anges »).

L'idée de קדש, considérée en elle-même, est amorale et n'implique pas nécessairement un degré de sainteté au sens chrétien du mot, puisqu'elle peut être appliquée à un champ, à un animal, à des païens (Lev. 27 16, Deut. 15 19, Is. 13 3); elle indique une mise à part, une destination spéciale au service de Dieu, une relation spéciale avec Lui par suite d'un choix ou d'une élection. Cf. I Tim. 5 21 : οἱ ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι = המלאכים הקדשים. Quand un être raisonnable est l'objet de ce choix, il peut évidemment, à la suite ou en prévision de ce choix, être doué d'une sainteté morale; mais les deux actes restent distincts. Par contre, il est bien possible que ce mot appliqué aux anges ait pris récemment un sens éthique, soit par suite de leur contact avec Dieu (cf. Is. 6 5), soit par opposition aux anges impurs, Job. 5, 15 15; Tob. 8 15; Eccli. 45 2.

comme il avait nommé Dieu le « Saint », le « Grand Saint » (1).

Il n'est pas absolument certain que les anciens livres de l'Ancien Testament aient donné aux anges le nom d' « esprit » רוּחַ, πνεῦμα, car l' « Esprit mauvais » qui tourmenta Saül et l' « Esprit de mensonge » qui trompa ses prophètes (2) ne sont peut-être que des personnifications d'idées. Plus récemment seulement (3) ce nom leur fut donné plus couramment. En tout cas ce terme ne peut pas être identifié complètement avec notre mot « esprit ». La terminologie hébraïque et la psychologie assez rudimentaire des Juifs étaient impuissantes à formuler le concept de substance spirituelle. Par רוּח, πνεῦμα, on entendait une essence suprasensible raisonnable; mais ce terme n'allait pas jusqu'à désigner une essence immatérielle, et bien moins encore une spiritualité absolue. Il excluait toute idée de matière lourde et grossière, et, par conséquent, toute corporéité, telle qu'elle est inhérente à l'humanité mortelle; mais il paraît avoir admis au moins la possibilité d'une « corporéité spirituelle », une certaine matérialité éthérée. C'est grâce à l'imperfection contemporaine de la science psychique que la lutte entre la pensée et l'expression dura assez longtemps, sans parvenir à éliminer des accouplements d'idées que nous regardons aujourd'hui comme contradictoires, jusqu'au jour où l'hellénisme, par l'apport de sa psychologie plus spiritualiste, fournit au Judaïsme et au Christianisme une terminologie plus complète et plus exacte (4).

En attendant, la nature suprahumaine des anges était indiquée par les différents caractères qu'on lui attribuait. Il est vrai qu'on parla toujours des anges comme étant tous du sexe masculin (5), et on ne leur donna jamais de pendant féminin, comme le firent les païens pour leurs divinités. Mais cette indication ne doit pas être urgée; elle paraît ne pas reposer sur des opinions physiologiques, mais être basée

(1) P. ex. Hen. 1 3, 10 1, 14 3, 25 3, 84 1, 92 2, 97 6, 98 6, 104 9 al.

(2) I Sam. 18 10; I Reg. 22 19-23; II Chron. 18 18-22. — Ps. 104 4 parle de vents dont Dieu fait des messagers. IV Esdr. 8 21 en fait déjà des anges. — L' « Esprit » dont parle Ezéchiel est un vent puissant, ou l'esprit prophétique ou l'extase. Henoch aussi est enlevé par le vent, Hen 7 18.

(3) P. ex. II Macch. 3 24, Jub. 2 2. Le livre d'Henoch nomme *très* souvent Dieu « le Seigneur des esprits » (dans la section messianologique, chap. **37-71**).

(4) Dans le N. T. le nom de πνεῦμα, pour les anges, apparaît Hébr. 1 14, I Petr. 3 19; il est aussi donné aux âmes séparées du corps Lc. 24 37-39. — I Cor. 15 44 nomme le corps ressuscité σῶμα πνευματικόν. D'après Phil. 3 21 le corps ressuscité ressemblera au corps transfiguré du Christ, dont les caractères se retrouvent dans les apparitions d'anges; cf. Dan. 10 6, Hen. *passim*, Apoc. 1 14-16. — L'explication de ces expressions incombe à la théologie du N. T.

(5) Le mot מלאך est toujours du masculin. Les livres d'Henoch, des Jubilés, etc., parlent

sur l'estime différente dans laquelle on tenait les deux sexes; elle était conçue plutôt dans un but honorifique (1). Du reste, on leur avait prêté de tout temps une nature lumineuse ou ignée (2), et la facilité de se mouvoir dans l'espace avec la rapidité de la pensée (3) : n'était-ce pas dire assez clairement qu'ils étaient indépendants de la matière sensible? — En vertu de leur nature incorporelle, ils ne devaient pas avoir besoin de nourriture semblable à celle des hommes. Dans certains textes anciens on le lisait explicitement (4); mais dans d'autres on les voyait prendre de la nourriture aussi bien que les hommes (5). Aussi les Septante et la Sagesse (6), sans doute pour enseigner que leur nourriture était céleste et supérieure à toute autre, affirmèrent que les anges se nourrissaient de manne. D'autre part le livre de Tobie (7) supprimait tout reste de difficulté : la nourriture des anges est invisible et, s'ils mangent et boivent sur terre, ils ne le font qu'en apparence.

Ils sont doués d'une intelligence supérieure à celle de l'homme; c'est pourquoi ils peuvent expliquer aux prophètes et aux extatiques les visions, que ceux-ci ne comprennent pas (8); et cependant leur science n'est pas illimitée (9), car leur perfection n'est que relative. Si par leur nature suprasensuelle ils sont soustraits aux besoins matériels, auxquels sont soumis les hommes, et inaccessibles aux sollicitations de la chair (10), ils n'ont cependant pas toujours été impeccables, car beaucoup d'entre eux ont péché autrefois et ont été punis (11); mais ceux qui ont subi cette épreuve sont tous saints et justes (12), quoique leur sainteté, pas plus que leur science, ne soit

à plusieurs reprises du mariage des « anges » avec les « filles des hommes ». Voir les références plus bas, où il est question de la chute des anges.

(1) Aussi le N. T. n'en tient-il pas compte et il nie que le mariage existe pour les anges qui sont au ciel. Mtth. 22 30 = Mc. 12 25 = Lc. 20 36.

(2) Ils se meuvent dans le feu, Jdc. 6 21, 13 20; II Reg. 2 11, 6 17.

(3) Jdc. 13 6-20, Dan. 9 21.

(4) P. ex. Jdc. 13 15-16, cf. v. 19-20.

(5) Gen. 18 8, 19 3.

(6) LXX in Ps. 78 25; Sap. 16 20.

(7) Tob. 12 19.

(8) Hen., Jub., IV Esdr., Apoc. Bar., etc. *passim*. — Cf. (Ézéch. 8-40); Dan. 7 16, 8 15 sq., 9 21 al., Zacch. 1 9-19, 4 4-13, 5 3 sqq., 6 4 sq. — La science des anges était proverbiale, II Sam. 14 20, 19 28 (Gen. 3 5-2).

(9) Matth. 24 36, Marc 13 32, Eph. 3 10, I Petr. 1 12.

(10) Voir note 1.

(11) Voir plus loin ce qui est dit de la chute des anges.

(12) Tob. 8 15, Hen. 69 11 al. — Philon, qui regarde les anges comme des forces divines, croit qu'ils sont aussi inaccessibles au péché qu'à la souffrance. Cf. *De conf. ling.*, I, p. 132; *De plantat. Noe*, I, p. 232 (édit. Mang.). Ailleurs aussi on les regarda comme dépourvus de la faculté de pécher, Apoc. Bar. syr. 56 11.

absolue, mais dérivée et relative (1). N'ayant pas de corps, ils n'ont pas de forme déterminée; aussi ils sont d'ordinaire invisibles (2); mais quand ils apparaissent (3) aux hommes, ils prennent nécessairement une forme sensible et « en général celle qui se prête le mieux au but qui leur est assigné » (4). Anciennement on les avait vus presque toujours sous une forme humaine toute ordinaire, de sorte qu'on les avait d'abord pris pour des hommes, avant de les reconnaître comme des anges, à leur façon de parler, d'agir et de disparaître subitement (5). Ce qui frappait surtout les témoins de leur apparition, c'était le charme de leur beauté séduisante (6) ou encore leur aspect vénérable (7). Plus récemment on continua à les voir apparaître sous la forme d'*hommes* jeunes et beaux (8), rarement sous celle de guerriers (9). Mais la différence existant entre la forme sensible qu'ils prenaient et la forme humaine ordinaire, alla s'accentuant toujours davantage. Dans leurs apparitions ils sont *semblables* à des hommes (10), leur face brille comme l'éclair ou comme le soleil (11), leur corps est brillant comme du chrysolithe et resplendissant comme de l'airain poli, leurs yeux sont comme des flammes de feu; ils sont revêtus de lin très fin et très blanc, ils portent une ceinture d'or, etc. (12). D'autres fois ce sont des cavaliers couverts d'une armure resplendissante, des guerriers d'un aspect terrifiant et semant autour d'eux la frayeur et la mort (13). Leurs mouve-

(1) Job 4 18, 15 15; Hen. 80 6, 84 4. — Cf. I Cor. 11 10 (?).

(2) Num. 22 21, II Reg. 6 17, Tob. 12 12-19, II Macch. 3 24.

(3) Les angélophanies, très fréquentes dans l'histoire primitive et héroïque (patriarches et Juges), deviennent peu à peu plus rares; si elles sont de nouveau très souvent décrites dans les apocalypses, elles le sont principalement, sinon exclusivement, sous forme de visions extatiques.

(4) Schenkel, *Bibel-Lexikon*, I, p. 113.

(5) Gen. 18, 32 24; Jos. 5 13; Jdc. 6 11-24, 13.

(6) Gen. 19 5, I Sam. 29 9.

(7) Jdc. 13 6.

(8) Ez. 43 6; Dan. 9 21 (l'*homme* Gabriel), 10 5, 12 5; Tob. 5 5. 11. 14.

(9) II Reg. 6 17 (en vision).

(10) Dan. 8 15 sq., 10 16-18.

(11) Comp. plus bas, où il est question des rapports des anges avec les astres, p. 548.

(12) Ez. 9 32, 40 3; Dan. 10 5-6; I Chron. 21 16-30 (comp. le récit parallèle II Sam. 24 16). — III Macch. 6 18; Apoc. Bar. syr. 21 6, 51 5-11, 59 11; *Vita Ad.* 9 (cf. II Cor. 11 14); Test. Levi 8; Matth. 1 20, 2 1-13, 4 11, etc.

Le Nouveau Testament parle des deux genres d'apparitions.

Luc 1 26-38; Act. 5 19, 8 26, 27 23, etc. — Luc 2 9; Matth. 28 3; Marc 16 5; Luc 24 4; Joa. 20 12; Act. 10 3, 12 6; Apoc. 1 12 sq., 10 1 sq., 15 6 al.

(13) II Macch. 3 25 sq., 10 29, 11 8; IV Macch. 4 11.— Dieu aussi apparaît tantôt comme guerrier, Joel 3 11; Hab. 3 8; Zacch. 14 5 al.; Ps. 68 17. 103 20 (cf. Ps. 7 13, 18 15, 77 18; Lam. 3 13; Deut. 32 41, Apoc. 1 16), tantôt vêtu de blanc, resplendissant, Is. 66 15; Dan. 7 9; Hen. 71, etc.

ments sont extrêmement rapides; tout à coup ils sont sur la terre, ils enlèvent l'homme comme le ferait un tourbillon ou une tempête; ils disparaissent subitement (1).

Quand et comment les anges ont-ils été créés? L'Ancien Testament ne le racontait pas, car cette question n'était soulevée nulle part. Par contre, il y était dit souvent que Dieu a tout créé et les anges étaient souvent nommés avec d'autres êtres et forces créés par Dieu, auquel ils sont toujours subordonnés. On supposait cependant que les anges existaient déjà avant la création de la terre, car ils ont assisté et ils ont applaudi à l'œuvre créatrice (2). Dans certains milieux on se demandait néanmoins à quel jour de l'hexaméron les anges avaient été créés et on donnait à cette question des réponses différentes (3). — Quant à leur immortalité, elle était présupposée partout, comme leur création; elle découlait de leur nature et de leur rôle au ciel; du reste, même les anges déchus ne mourront pas, mais seront punis pendant toute l'éternité (4).

Les anges sont très nombreux. Ils forment une armée céleste (5), l'armée de Iahweh (6); leur nombre est incalculable (7), il dépasse des milliers et des millions (8).

L'idée même d'une armée céleste impliquait déjà la croyance à l'exis-

(1) Jacob les avait vus descendre sur terre et monter au ciel par une échelle, Gen. 29 12. L'Anc. Test. ne parle pas des ailes des anges (Dan. 9 21 « cito volans », Vulg. est inexact); seuls les Kerubim et les Seraphim en portent. Les Babyloniens représentaient des hommes ailés (p. ex. dans le palais d'Assurnazirpal, cf. Delitzsch, *Babel und Bibel*, 1902, p. 42, fig. 42) comme serviteurs des dieux. Philon donne à tous les anges l'attribut de πτεροφυοῦσι. Dans l'Apocalypse johannique les anges « volent » comme s'ils avaient des ailes, Apoc. 14 6 (8 13, 19 17). Par contre, Zacch. 2 4, l'ange « court » (Dan. 9 21, essoufflé).

(2) Job 38 7, Jub. 2 3.

(3) D'après Jub. 2 2, ils furent créés dès le premier jour; mais cette opinion n'était pas universelle; d'après Apoc. Bar. syr. 21 6, ils ont été créés de toute éternité. Le problème est encore discuté Targ. Ps.-Jonath. in Pent.; Talm. Genes. Rabba 1 3 place la création des anges au deuxième jour.

Il est probable qu'on regarde Gen. 1 26 (« faisons l'homme... ») et 3 22 comme adressé aux anges. Cf. Jub. 10 22 (Gen. 11 7), 10; 10, Vit. Ad. 13.

(4) Cf. infra (chute des anges), p. 540. — Luc 20 35 sq.

(5) I Reg. 22 19; Is. 24 21; Neh. 9 6. — IV Macch. 84 11; IV Esdr. 21; — Cf. Lc. 2 13; Ap. 9 16; 12 7, 19 14.

(6) Gen. 32 1; Ios. 5 14 sq.; II Reg. 6 16 sq.; Joel. 2 11; Ps. 103 21. — Hen. 47 3, 60 1, Apoc. Bar. syr. 48 10, 59 11 al. Ils sont les « forts », les « héros », Ps. 78 25, 103 20, de Iahweh, Dieu des armées, Is. 31 4. 5 al.; Jér. 2 19 al.; Ps. 68 18, 89 9; Zach. 1 3. 4. 6. 14, 2 9. 11, 3 10, 5 4, 6 12. 15, 7 3-12, 8 1. 2, etc., etc.

(7) Hen. 40.71 9. 13; IV Esdr. 6 3; Ap. Bar. syr. 21 6, 48 10, 59 11. — Philon, *De somniis*, dit qu'ils sont aussi nombreux que les étoiles. — Cf. Job 25 3.

(8) Deut. 32 2; Job 33 23; Dan. 7 10. — Hen. 14 22; 40 1, 60 1; 71 8. 13. Vit. Ad. 25. — Cf. Matth. 26 53 (plus de douze légions); Hebr. 12 22; Jude 14; Apoc. 5 11, 9 16.

tence de différentes catégories d'anges; cette différence paraît basée en première ligne sur la différence de leurs fonctions, mais un ordre hiérarchique, des relations de subordonnés à des supérieurs se dessinent aussi. Ce sont surtout les archanges qui ressortent des classifications des derniers siècles juifs. Dans le livre de Tobie (1) Dieu est représenté comme un roi assis sur son trône et entouré de sept anges, qui sont les chefs de l'armée céleste. Que cette idée de « sept assistants au trône » ou de « sept conseillers » de Iahweh ait été empruntée à l'usage de la cour persane ou qu'elle ait été formulée ainsi par opposition à la croyance persane des sept Ameša-Çpentas (Saints immortels), princes de lumière dont le premier est Ormuzd (2), il paraît en tout cas que le nombre sept, sacré et général, ne doive pas être pris à la lettre. « Par analogie avec les choses terrestres il est facile de conclure que le nombre des esprits supérieurs et plus parfaits doit être moins grand que celui des esprits inférieurs (3) » : c'est sans doute tout ce que la Bible voulait enseigner (4). Et en effet, si nous constatons qu'en général les anges d'un ordre plus élevé sont moins nombreux et que leur nombre est d'autant plus grand que leur dignité est moindre, les archanges en particulier n'apparaissent pas toujours au nombre de sept dans les livres récents (5). Leur nombre varie entre

(1) Tob. 12 15. Ce passage du livre de Tobie si riche en gloses est la base classique et fondamentale de la croyance aux *sept* archanges; et cependant une simple juxtaposition des principales versions de Tobie fait sauter aux yeux l'étendue du travail glossateur qui s'exerça sur ce texte.

Syr.	Vulg.	Cod. Sinait.	Cod. Vat.
Ego autem Raphael sum, unus Angelorum qui stant coram Domino.	Ego enim sum Raphael Angelus unus ex septem, qui adstamus ante Dominum.	εγω ειμι ραφαηλ εις των επτα αγγελων οι παρεστηκασιν και εισπορευονται ενωπιον της δοξης κυ.	εγω ειμι ραφαηλ εις εκ των επτα αγιων αγγελων οι προςαναφερουσιν τας προςευχας των αγιων και εισπορευονται ενωπιον της δοξης του αγιου.

(2) Dans l'angélologie persane on comptait sept esprits supérieurs, dont l'un était Ormuzd lui-même ; ils répondent aux sept planètes déifiées des Babyloniens. Une seconde classe était composée de 28 Izeds; une troisième, les Ferwers, était indéterminée quant au nombre. On voit qu'il n'y a aucune analogie à établir entre les Izeds et les Ferwers d'une part, et les anges inférieurs des Juifs de l'autre. Et le nombre des Ameša-Çpentas n'est de sept que si on leur adjoint Ormuzd : il ne reste donc que six « assistants au trône ».

(3) Langen, *Das Judentum in Palaestina...* p. 313.

(4) L'interprétation trop littérale des données bibliques contribua à produire les théories fantaisistes et parfois extravagantes du Judaïsme post-chrétien. — Cf. Weber, *Jüdische Theologie.*

(5) Hen. 9 1, 87 2. 3, 40 9, 54 6, 71 8. 9, 71 13, en compte quatre. — Hen. 20 1-7 (dans le texte éthiopien) en nomme six. — Hen. 20 1-7 dans les fragments grecs conservés par Syncelle en énumère sept, mais dans l'une des deux recensions n'en nomme que six.

quatre, six et sept; parfois il paraît beaucoup plus considérable (1).

Le nom collectif le plus connu sous lequel sont désignés ces anges d'un ordre supérieur est ἀρχάγγελοι (= chefs d'anges), nom qui implique l'idée de supériorité hiérarchique, comme ἀρχιερεύς, ἀρχιστράτηγος, ἀρχισυνάγωγος. Cependant il n'apparaît dans la Bible que dans le Nouveau Testament (2). Dans les pseudépigraphes anciens il se trouve rarement (3); il ne devient plus fréquent que dans les pseudépigraphes plus récents (4). Mais chez les uns comme chez les autres les mêmes anges sont tantôt nommés « archanges, » tantôt simplement « anges » (5). Ce dernier nom aurait donc désigné tout à la fois et l'ordre le plus inférieur et les anges en général.

On nous apprend aussi les noms propres de quelques-uns d'entre eux; trois de ces noms nous sont connus par la Bible comme noms d'anges : Michael, Gabriel et Raphael. Mais à une époque où l'on tendait à identifier les anges avec les étoiles, le souvenir des passages de l'Écriture d'après lesquels Dieu « appelle les étoiles par leurs noms (6) » encouragea sans doute à donner des noms propres aux anges qu'on mettait en scène. Les anges les plus importants, en premier lieu les archanges, furent les premiers à recevoir ainsi une individualité plus concrète. Aux noms de Michael (7), Gabriel (8) et Raphael (9) les pseudépigraphes ajoutèrent (10) ceux d'Ouriel (11),

— Targ. Jer. in Deut. 34 6 ne parle également que de six archanges. La leçon « sept » n'est donc pas solidement documentée.

(1) C'est-à-dire dans le cas où l'on voudrait regarder comme des archanges les 200 anges déchus, Hen. 6 5. — Cf. infra, p. 537, note 1. — L'Apocryphe « Prière de Joseph » (Orig. in Joan. V 77) place le patriarche Jacob à la tête de sept autres anges principaux.

(2) I Thess. 4 16 (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου), Jude 9 (Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος).

(3) Hen. 9 1. 4 (fragm. grecs de Syncelle), 20 7 (fragm. grecs d'Ahmim), 71 3 (éthiopien).

(4) Apoc. Bar. syr. 59 11, gr. 10. 11. — Apoc. Moys. 3. 13. 22. 37. 38. 40. 43. — *Vit. Ad.* **25, 28, 45, 49, 51**.

(5) P. ex. Hen. (éthiop.) 20. 21, 7 3, etc. — *Vit. Ad.* **22, 46, 47, 48**. — Le livre de Daniel nomme Michaël et Gabriel des « anges »; les Évangiles Mtth. et Lc. ne parlent que de l'*ange* Gabriel.

(6) Is. 40 26; Job 37 3, 38 35; Ps. 147 4; Bar 3 33. — Cf. Hen 43 1.

(7) Dan. 9 13. 21. 12 1. — Cf. Jude 9; Apoc. 12 7. — Sib. II 215. — Hen. 9 1, 10 11, 20 5, 24 6, 49 9, 60 4, 68 2. 3, 71 3. 8. 19. 13; Apoc. Bar. gr. 11-15. — Test. Nepht. hébr. 8. 9. — Apoc. Moys. 3. etc.; *Vita Ad.* **13**, etc. (cf. supra note 9) al.

(8) Dan. 8 16, 9 21. — Cf. Lc. 1 19. 26. — Sib. II 215; Hen. 9 1, 10 9, 20 7, 40 9, 71 8. 9. 13-1.

(9) Tob. *passim*. — Sib. II, 215. Hen. 9 1, 10 4, 20 3, 22 3, 32 6, 40 9, 68 2. 3, 71 8. 9. 13. al.

(10) Quelques-uns de ces noms avaient été donné dans l'A. T. à des hommes : Michael, Num. 13 12; Esdr. 8 8; I Chron. 5 13, 6 24, 7 3, 8 16; II Chron. 21 2. — Raphael, I Chron. 26 7. — Ouriel, I Chr. 6 9, 15 5. 11; II Chr. 13 2.

La tradition juive relatait que ces nombreux noms d'anges avaient été rapportés de Babylonie. — Jer. Rosch-haschana 56 a, Bereschith rabba c. 48.

(11) Hen. 9 1, 10 1, 19 1, 20 2, 21 5. 9, 27 2, 72 1, 74 2, 79 6, 80 1, 82 7; IV Esdr. 4 1, 5 20, 10 28; Sib. II 215. 230; Apoc. Moys. 40.

Phanouel (1), Ragouel, Sariel (2), Ieremiel (3), Phaltiel (4), etc.

A côté du nom d'ἀρχάγγελοι celui d'ἐγρήγοροι (= ceux qui veillent) est appliqué à une catégorie d'anges supérieurs et encore ne leur est-il pas appliqué, lui non plus, d'une manière conséquente et exclusive. Employé d'abord dans le livre de Daniel (5) pour désigner les anges en général, il se détermine différemment dans les pseudépigraphes. Il est douteux que la section angélologique d'Hénoch (cap. **6-36**) ait appliqué ce nom aux six ou sept archanges (6); mais il est certain que

(1) Hen. 40 9, 54 6, 71 8. 9. 13. — Apoc. Bar. gr. 2 (?). — Cf. Gen. 32 31; Is. 45 22.

(2) Ragouel. Hen. 20 4, 23 4. — Sariel (éthiop. : Sarakael), Hen. 20 6. — Cf. Sarasael, Ap. Bar. gr. 4.

(3) IV Esdr. 4 36. — Remiel, Hen. (fragm. grecs) 20 7; Apoc. Bar. gr. 2 (?). — Ramael, Apoc. Bar. syr. 55 3, 63 6. — Eremiel, Apoc. Sophon. (éd. *Stern* 1886, p. 6); Apoc. Elias (éd. *Steindorff*, p. 10).

(4) IV Esdr. 5 16. — La section astronomique du livre d'Hénoch rapporte les noms de beaucoup d'autres anges, chap. **82**.

Nous donnons ici quelques listes de noms d'archanges.

	1	2	3	4	5	6	7
Hen. (éth.) 20 :	Ouriel,	Raphael,	Raguel,	Michael,	Sariel,	Gabriel.	

Hen. (grec) 20
- P1 Ουριήλ, Ῥαφαήλ, Ῥαγουήλ, Μιχαήλ, Σαριήλ, Γαβριήλ.... ἀρχαγγέλων ὀνόματα ἑπτά.
- P2: — Ῥαφαήλ, Ῥαγουήλ, Μιχαήλ, Σαριήλ, Γαβριήλ, Ῥεμειήλ.... ὀνόματα ζ' ἀρχαγγέλων.

	1	2	3	4
Hen. 9 1	Michael,	Ouriel,	Raphael,	Gabriel.
40 9	Michael,	Raphael,	Gabriel,	Phanouel.
54 6	Michael,	Gabriel,	Raphael,	Phanouel.
71 8, 71 9, 71 13	Michael,	Gabriel,	Raphael,	Phanouel.

Dans ces cinq listes de la section messianologique (cap. **37-71**), ces quatre archanges seuls ont des noms propres. Phanuel est substitué à Ouriel.

	1	2	3	4
Apoc. Moys. 40 — cod. C :	Michael,	Gabriel,	Ouriel,	Raphael.
cod. D : « les trois grands anges ».				
vers. Armén. :	Michael,	Ouriel.		

	1	2
Vita Ad. **48** :	Michael,	Ouriel.

En combinant Hen. **20** et **40** Langen veut dresser la liste des « sept assistants au trône » du livre de Tobie. Dans cet essai d'harmonisation on oublie que 1) le chiffre « sept » de Tob. 12 15 est douteux, 2) Hen. et Ap. Moys. prouvent qu'il existait différentes traditions sur le nombre des archanges, 3) Ouriel et Phanouel seraient juxtaposés, tandis que Hen. 40 9, 54 6, 71 8. 9. 13 substitue l'un à l'autre ou les identifie, 4) Ῥεμειήλ d'Hen. 20 (gr.) devrait être éliminé, ce qui serait une expulsion nullement motivée.

Remarquons aussi que IV Esdr. 5 16 paraît compter Phaltiel parmi les archanges en lui assignant le rôle que Michael joue Dan. 10 13. 21, 12 1 (il est le prince du peuple d'Israël).

(5) Dan 4 10. 14. 20, עיר, soit = ציר (messager), soit = gardien, celui qui veille. Cf. Dillmann, *Das Buch Henoch*, p. 104 sq. — En tout cas la traduction ἐγρήγορος est assez récente; la version grecque de Daniel dite des LXX traduit עיר par ἄγγελος, Théodotion par εἴρ, Aquila et Symmaque ont ἐγρήγορος.

(6) Si le texte éthiopien de Hen. 20 1 porte : « Voici les noms des saints anges qui veillent », le texte grec correspondant porte : ἄγγελοι τῶν δυνάμεων, et il ajoute, v. 7, que ce sont les noms des sept archanges.

cette section, les Jubilés et les Test. XII Patr. ont appelé de ce nom les anges déchus, soit avant soit après leur défection (1). L'auteur de la section messianologique d'Hénoch repousse formellement l'attribution de ce nom aux quatre archanges qu'il connaît (2) : ce ne sont pas les archanges, qui sont les ἐγρήγοροι, ce sont les Seraphim, les Kerubim et les Ophanim (3).

Nous voyons donc qu'à cette époque d'autres classifications essayaient également de se fixer d'après certaines données traditionnelles qui furent conservées et amplifiées. Les Kerubim, qui nous sont connus principalement par les descriptions d'Ezéchiel, ne sont pas spécifiquement israélites. Les bœufs ailés à têtes d'hommes et les hommes ailés (2, 4 et 6 ailes) à têtes d'aigles étaient familiers aux Assyriens et aux Perses, qui les plaçaient à l'entrée de leurs temples et de leurs palais. En Égypte on représentait des hommes et des femmes munis d'ailes et de têtes d'aigles (4). Les Grecs parlaient de griffons ailés, aux pieds de lions, aux becs d'aigles, aux yeux flamboyants, qui gardaient des trésors dans les pays lointains (5). Les Arabes aussi voyaient dans les

(1) Hen. 1 5, 109. 15, 124, 1310, 141. 3, 152, 162 (9115). — Jub. 415. 22, 721, 83, 105. — Test. Rub. 5, Nepht. 3.

On a voulu (p. ex. Langen, p. 316 sq.) conclure de là, que les anges déchus et les ἐγρήγοροι étaient tous des archanges, de même que les 200 anges dont il est question Hen. 65, parce qu'ils auraient appris aux hommes l'art de l'écriture (Hen. 699) et qu'ils avaient été chargés par Dieu (Jub. 422) d'enseigner toutes les sciences aux hommes : or, dit-on, ce sont précisément les archanges qui sont d'ordinaire chargés d'instruire les hommes, d'être leur guide dans l'au-delà, de leur transmettre des messages divins, etc. — Mais cette identification est contestée déjà dans Hénoch (voir notes 4 et 5); de plus les messages les plus importants semblent seuls être réservés aux archanges, et enfin la terminologie est encore trop flottante à l'époque qui nous occupe, pour que nous puissions en conclure avec certitude que tous les anges déchus étaient regardés comme des anges d'un ordre supérieur. La systématisation était loin d'être arrivée dès lors au terme qu'on suppose ici être déjà atteint. — Plus récemment, il est vrai, עיר paraît avoir désigné exclusivement les archanges, p. ex. dans la liturgie syriaque (Gabriel est un ܥܝܪܐ), chez Isid. Pel. Epp. II 177 : mais cette fixation du sens de עיר est postérieure au Christianisme.

(2) Hen. 402 : « je vis... quatre faces (= les 4 archanges v. 9) qui sont différents de ceux qui ne dorment jamais ».

(3) Hen. 717 : « ce sont eux, ceux qui ne dorment jamais, qui gardent le trône de sa splendeur ». — Cf. 3912. 13, 6110. 12.

(4) Voir les reproductions de monuments égyptiens, assyro-babyloniens et persans. Une parenté entre les sphinx égyptiens et les Kerubim du Pentateuque avait déjà été supposée dès l'antiquité chrétienne, cf. Clem. Alex. *Strom.* V, cap. VI 37; Orig. *c. Cels.* III; Euseb. *Praep. evang.* III 12.

(5) Eschyle, *Prom.* v. 843. — Ovid. *Metam.* VII 104. — Cf. Le char de Zeus ou de Jupiter, Hor. *Od.* I 34,7. Justin Mart (?) *Orat. ad Graec.* — Nous ne croyons pas à un emprunt fait par les Hébreux à d'autres nations, ni à la dérivation du mot *Kerub* d'une racine non sémitique, sanscr. *gribh*, goth. *gripan*, grec. γρύψ, γρύπος, pers. *griftan*, allem. *Greif*, quoique au point de vue philologique cette dérivation soit possible. L'étymologie de Kerub, même intra-sémitique, reste incertaine.

Anqas (عنقا) des êtres analogues (1). — Chez les Hébreux les Kerubim étaient connus depuis très longtemps, peut-être depuis leurs origines; les descriptions des livres historiques (2), quoique très sobres, semblent indiquer le caractère composite sous lequel ces êtres toujours ailés étaient représentés au temple et sur l'arche de l'alliance; leurs formes se rapprochent tantôt de l'homme tantôt de l'animal. Chez Ezéchiel (3) les deux conceptions se retrouvent encore, mais la forme humaine tend à prédominer dans les descriptions (4) qui nous paraîtraient monstrueuses, si elles n'étaient pas symboliques. Les Kerubim lui apparaissent encore sur terre, porteurs du trône de Dieu. Le livre d'Hénoch, au contraire, répondant au souci de l'époque qui avait de Dieu une idée plus transcendante, les place toujours au ciel, où il ne leur assigne plus la fonction de porter le trône divin, mais celle d'en être le plus rapprochés, de « veiller » auprès de Dieu et de chanter ses louanges (5). En même temps ils sont plus rapprochés des anges qu'autrefois (6), quoiqu'ils ne soient pas encore identifiés avec eux, et

(1) Les Arabes connaissent aussi les Kerubim الكروبيين — Cf. Rhode, *Heilige Sage*, p. 217 sqq. Voir aussi Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897, pp. 148-159.

(2) Les Kerubim étaient représentés dans le temple et la tente de l'alliance, I Reg. 6 29-35, 7 29. 36, II Chron 3 7. 14; sous forme de statues dans le Saint des Saints, I Reg. 6 23 sq., 8 6 sq., II Chron. 3 10 sq., 5 7 sq.; probablement comme des *hommes ailés*, II Chron 3 13; ils ont *une* face, Ex. 25 20, 37 9. Les Kerubim mentionnés Gen. 3 24 comme gardiens du paradis portent une épée. — Les Kerubim de II Sam. 22 11, Ps. 18 11, 80 2, 99 1 portent Iahweh pendant l'orage; ailleurs Iahveh monte un char, Hab. 3 15 al. jusque dans *Vit. Ad.* 25, Apoc. Moys. 38. — Hebr. 9 5 ne donne pas de détails.

(3) Ezéchiel les nomme tantôt כְּרוּבִים 9 3, 10 1-9. 12-20, 11 22, 41 17-20. 25, tantôt חַיּוֹת (ζῶα) 1 5. 14 sq. 19-22, 3 13, et les identifie formellement 10 15. 20. — (La traduction de חַיּוֹת par « animalia » est inexacte, mais instructive.) — Ap. Moys. 32. 38 (les K. dirigent les quatre vents qui portent le char de Dieu, — cf. note 4). — Apoc. Bar. syr. 51 11.

(4) Le Kerub exilé de la Montagne sacrée, Ez. 28 14 (symbole de Tyr), implique une allusion à une tradition qui nous est inconnue, mais suppose une ressemblance humaine. Dans les visions les Kerubim ont *quatre* faces (41 19, on n'en voit que deux, parce qu'ils sont peints) et *quatre* ailes. — Allusion à l'orage : nuage de feu, 1 4; éclairs, 1 13, 10 2. 6; tonnerre, 1 24, 3 13, 10 5; à leurs fonctions de gardiens, 1 18, 10 12 (couverts d'yeux). La forme fondamentale est la forme humaine, 1 5.

Nous croyons qu'on a exagéré l'influence que les Kerubim assyriens ont pu exercer sur Ezéchiel. Si le prophète issu de race sacerdotale avait cherché quelque part un archétype, il l'aurait emprunté plutôt au temple salomonien, où il avait vu des représentations de Kerubim, dont il ne se sera pas beaucoup écarté. — Cf. I Reg. 7 29-36 et Ez. 41. Du reste il est remarquable que les éléments dont sont composés les Kerubim d'Ezéchiel, ne se trouvent nulle part ailleurs réunis comme chez ce prophète.

(5) Hen. 14 11. 18 (cf. Mth. 23 22, Apoc. 4 2), 20 7 (Gabriel est préposé au paradis, aux serpents et aux Kerubim!), 61 10, 71 7. — Hen. slave 20 1.

(6) Comme ils sont au nombre de quatre, on les identifia plus tard avec les archanges, cf. Pirqê de R. Eliesar. — Cf. Hen. 39 12, 40 2 et 71 7 où ils en sont encore distingués.

cette spiritualisation alla se continuant à travers l'Apocalypse johannique (1) jusque dans la théologie chrétienne.

Les Seraphim portaient un nom qui dans l'antiquité avait été donné aux serpents du désert (2) et le peuple éprouvait pour les serpents ailés du désert (3) une crainte qui allait jusqu'à la superstition (4). Aussi la vision d'Isaïe constituait une réaction ou une protestation contre cette tendance; le prophète voit les Seraphim sous une forme inconciliable avec l'idée de serpent : ils sont debout, ils ont des mains et six ailes, ils entourent le trône de Dieu (5). Par cette fonction ils se rapprochent des Kerubim d'Ezéchiel et des Seraphim célestes d'Hénoch (6). La distinction entre Kerubim et Seraphim n'était en tout cas pas très nette, et même plus tard les « Animalia » ou ζῶα de l'Apocalypse johannique, qui ne sont pas non plus identifiés avec les anges d'une manière formelle, ont les mêmes fonctions et le même nombre d'ailes (six) que les Seraphim, tandis que par leur nombre (quatre) et leur forme générale ils ressemblent plutôt aux Kerubim (= ζῶα) d'Ezéchiel.

Les Ophanim des visions d'Ezéchiel étaient des roues couvertes d'yeux comme les Kerubim. Vit-on plus tard en eux des êtres vivants, parce qu'il était dit que « l'esprit des Kerubim était en eux »? En tout cas le livre d'Hénoch (7) les représente comme des êtres vivants et les met sur la même ligne que les Kerubim et les Seraphim. Mais ils n'apparaissent pas dans le Nouveau Testament, tandis que dans la théologie juive (8) ils continuèrent à occuper un rang élevé dans la hiérarchie céleste.

Il va sans dire que les formes sous lesquelles ces êtres sont décrits, sont regardées comme symboliques (9). Mais il n'en est pas moins vrai que la ressemblance et la confusion entre les attributs et les fonctions des Kerubim et des Seraphim prouvent que ceux-ci n'étaient pas

(1) L'Apocalypse compte quatre ζῶα (= Kerubim d'Ezéchiel), dont chacun a *une* face **4** 7, et *six* ailes, **4** 8; ils sont couverts d'yeux, **4** 8, **19** 4 (cf. Ezéch.); ils ne portent pas le trône de Dieu mais se trouvent dans son voisinage immédiat, et chantent ses louanges, **4** 6, **5** 6. 11, **6** 1-7, **7** 11, **14** 3 (cf. Hen.); ils ne sont pas identifiés avec les anges, **7** 11; leur voix retentit comme le tonnerre, **6** 1 (cf. Ez. **1** 24, **3** 13, **10** 5).

(2) Num. **21** 6, Deut. **8** 15.

(3) Is. **14** 29, **30** 6, Job **20** 16.

(4) II Reg. **18** 4. Il est cependant douteux que ce serpent d'airain ait été ailé.

(5) Is. **6** 2-6. — Rappelons que les Assyriens représentaient aussi des êtres supérieurs sous la forme d'hommes munis de deux, quatre ou six ailes.

(6) Hen. **61** 10, **71** 6. — Ils sont mentionnés en même temps que les Kerubim et les Ophanim. — Apoc. Moys. 32.33 (= 4 aigles traînant le char lumineux de Dieu), 37.

(7) *Ibid.* — Ezéch. **1** 15 sqq., **10** 6 sqq.

(8) Weber, *Jüdische Theologie*, 1897, pp. 168, 205, 269.

(9) Philon composa tout un traité *De Cherubim*. — En général le lion et le bœuf auront symbolisé la plus grande force, l'homme et l'aigle la plus grande intelligence.

encore reconnus comme catégories complètement distinctes (1), tandis que la simplification successive des symboles marque un progrès vers la conception plus parfaite d'êtres spirituels (2).

Les « Anges de la Face » et les « Anges de la Louange » (3) constituent deux grandes catégories supérieures aussi souvent mentionnées dans les apocryphes que les Kerubim et les Seraphim. Les « anges de la Face » sont ainsi nommés parce qu'ils se trouvent immédiatement auprès de Dieu. Henoch c. **40** 2 identifie les *quatre* Anges de la Face avec les quatre archanges Michaël, Raphaël, Gabriel et Phanouel. Mais ailleurs leur nombre paraît beaucoup plus considérable (4). — Les Anges de la Louange sont ordinairement mentionnés en même temps que les Anges de la Face; mais eux aussi se confondent parfois avec les archanges ou avec les ἐγρήγοροι.

Enfin quelques noms plus ou moins abstraits se répandirent particulièrement à l'époque immédiatement néo-testamentaire. Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point la formation de ces noms et de ces concepts correspondait à la tendance générale de cette époque, qui portait à la personnification des idées. Les premières traces de ces nouvelles formations apparaissent dans Hénoch, où il est question de l'Ange de la Paix (5), d'Anges de la Puissance, d'Anges des Dominations (6). L'Apocalypse grecque de Baruch, les Test. XII Patr., l'Apo-

(1) Leur caractère d'anges n'est pas encore fixé; ils leur paraissent parfois inférieurs, Hen. **20** 7 (cf. p. note), tantôt supérieurs, comme les êtres les plus parfaits et les plus proches de Dieu. Avant l'Apoc. johann. les anges ne sont pas décrits comme êtres ailés : les Kerubim et les Seraphim ont toujours des ailes quand ils apparaissent.

(2) Fl. Josèphe voulait sans doute prévenir le reproche de polythéisme (c. Apion II, 7) mais en même temps faire ressortir le caractère symbolique des Kerubim quand il disait, *Ant.* III, **6** 5 : ζῶα πετεινά, μορφὴν δ'οὐδένι τῶν ὑπ' ἀνθρώπων ἑωραμένων παραπλήσια et VIII **3** 3 : οὐδεῖς ὁποῖαί τινες ἦσαν εἰπεῖν οὐδ' εἰκάσαι δύναται. — Cf. Clem. Alex. *Strom.* 5 : οὐδ' ἔστι τὴν ἀρχὴν ἐπισύνθετόν τι καὶ αἰσθητὸν ζῶον ἐν οὐρανῷ ὧδέ πως ἔχον.

(3) Jub. **2** 2. 18, **15** 27. — Lire « louange » pour « sanctification ». Le latin — frag. de Ceriani — a conservé les deux variantes *benedictionis* et *sanctificationis* **15** 27. Ces anges *louent* Dieu en le proclamant *saint* Hen. **39** 12 — Test. Levi 3.18. — Dans le Targ. Ps.-Jonath. in Gen. **32** 26 les anges de la Louange suivent un horaire déterminé par le rituel juif.

(4) Jub. **2** 18, « tous les Anges de la Face ». — **31** 14, l'un de ces Anges, l'« Ange de la Face », dont le nom est emprunté à Is. **63** 9, apparaît comme le compagnon et l'intermédiaire ordinaire de Dieu; c'est lui qui révèle à Moyse l'histoire de la création, Jub. **1** 27. 29, **21**. Il fut identifié avec « l'Ange de Iahweh » à l'époque plus récente, où cet ange n'était plus la manifestation sensible de Iahweh, mais une sorte de premier ministre ou de secrétaire du Roi du Ciel, Jub. **1** 8 10. Cf. *Revue bibl.* 1901. — C'est pourquoi Test. XII Patr., Test. Juda 25, Dieu lui-même bénit Levi (le représentant du sacerdoce), tandis que l'Ange de la Face bénit Juda (le représentant de la royauté).

(5) Hen. **40** 8, **52** 5, **53** 4, **54** 4, **60** 24. — Test. XII Patr., Test. Dan 6, Test. Aser 6, Test. Benj. 6. — Cf. Is. **33** 7 מַלְאֲכֵי שָׁלוֹם. Vulg. angeli pacis.

(6) Hen. gr. 20, éthiop. **61** 10.

calypse de Moïse et la *Vita Adami* nous parlent à plusieurs reprises d'Anges de la Force, de Forces, de Puissances, de Trônes, qui habitent les cieux (1). Cette terminologie est conservée dans le Nouveau Testament (2), étant la plus apte à être saisie par les auditeurs et lecteurs contemporains; en même temps elle indiquait suffisamment qu'il existait une hiérarchie dans le monde des esprits. La tradition juive s'était jusqu'ici contentée d'affirmer en général qu'il existait une distinction entre certaines classes d'anges, mais cette distinction n'était ni claire ni maintenue d'une manière conséquente; le nombre des classes d'anges n'était pas encore fixé et les différentes énumérations ne prétendaient pas être complètes.

Le SÉJOUR ordinaire des anges est le ciel (3); ils y forment l'armée céleste (4), le conseil (5) de Dieu, dont ils entourent le trône (6). Et, comme dans les théories cosmiques contemporaines, le ciel comptait plusieurs étages, ordinairement sept; certaines catégories d'anges habitent un ciel qui leur est spécialement réservé (7), tandis que ceux qui sont au premier rang de la hiérarchie céleste, se tiennent habituellement dans le voisinage immédiat de Dieu (8) et ne s'éloignent de lui « ni le jour ni la nuit » : ce sont les plus saints de tous (9). Le séjour

(1) Anges de la Puissance, Test. Juda 3. — Ange de la Force, Apoc. Bar. gr. 1.2. — Puissances (ἐξουσίαι), Test. Levi 3, Jub. 1 29. — Forces, Hen. 91 16, *Vita Ad.* 21. 48 (ἀρεταί). — Trônes, Test. Levi 3 (θρόνοι).

(2) Cf. θρόνοι, Col. 1 16 — κυριότητες, Dominationes, Eph. 1 21 Col 1 16, — ἀρχαί, Principatus, Eph. 3 10, 6 12, Col. 1 16, 2 10.15 — ἐξουσίαι, Potestates, Eph. 3 10, 6 12, Col. 1 16, 2 10.15. — II Thess. 1 7, ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ (le syriaque ܥܡ ܚܝܠܗ ܕܡܠܐܟܐ eum virtute (= exercitu?) angelorum eius, pourrait donner un sens plus général. Eccli. (hebr.) 17 32 חיל est également rendu par δύναμις dans les LXX — I Petr. 3 22 ἄγγελοι καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις. — Une simple juxtaposition de ces passages prouve que le N. T. ne donne pas de liste complète et I Petr. 3 22 montre jusqu'à quel point une certaine synonymie existait encore entre ces différents noms.

Les ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις dont il est question Rom. 8 38.39, I Cor. 15 24, paraissent désigner plutôt des « puissances terrestres, historiques » que des « êtres spirituels métaphysiques », O. Holtzmann, *Neutest. Zeitgesch.* 1895, p. 214, de même que les ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου I Cor. 2 6. 8. — Cf. Rom. 13 1.2, Tit. 3 1.

(3) Hen. 15 10 : « Les esprits célestes ont leur habitation au ciel », etc., etc.

(4) Sur l'armée des cieux cf. supra p. 533.

(5) כּוֹר Ps. 89 7, — עֵדָה Ps. 82, — קָהָל Ps. 89 5. — I Reg. 22 19, Job 6 1 sq., cf. Jub. 2 3. 18, 10 10. 22, 14 20. — Apoc. 4 4.

(6) Is. 40 26. — Hen. 14 22, 40, 47 3, 71 3, etc. Apoc. Bar. syr. 21 6, 51 11. — *Vit. Ad.* 25.

(7) Test. Levi 12. 3. (Dieu habite le septième ciel; les anges habitent un ciel d'autant plus élevé que leur dignité est plus grande; mais comme la doctrine n'était pas fixée sur ce dernier point, on ne plaçait pas toujours les mêmes anges dans le même ciel; cf. cod. Vatic. Test. Levi *l. cit.*). — Hen. 71 repose sur la même conception.

(8) Ce rang était occupé par les archanges (cf. supra), par les Kerubim et les Seraphim, avant même que ceux-ci n'aient été reconnus comme des anges.

(9) Hen. 14 23. — Aussi les anges accompagneront Dieu, et l'entoureront, quand il viendra juger les hommes.

au ciel leur est assuré pour toujours ; leur bonheur est parfait, leur « joie est très grande » (1) : ils ne peuvent plus la perdre, comme au temps où « ils étaient encore libres » (2).

C'est au ciel, qu'ils remplissent la principale de leurs FONCTIONS. Ceux qui occupent les degrés supérieurs doivent « veiller » (3) autour du trône de Dieu. Ceux-ci, comme les anges en général, contemplent la « splendeur du Très-Haut », ils proclament ses louanges en chantant : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur des Esprits » (4) ; ils « servent devant lui » (5) et attendent ses ordres. Ils prennent même part à un culte céleste (6), car au ciel ils célèbrent avec Dieu le sabbat et les Néoménies, depuis la création (7), d'après les prescriptions des « tables célestes » (8). — Quelques-uns d'entre eux, les chefs d'anges ou archanges, avaient à exercer un commandement sur les autres anges. Ainsi Ouriel était le chef des anges préposés aux astres et aux enfers (9) ; Gabriel commandait aux Forces (10) ; mais à la tête de tous se trouvait Michaël, le « prince des anges », le « chef de toute la section des archanges » (11), le majordome du ciel.

A leurs prières de louanges et d'actions de grâces (12), les anges ajoutent des prières d'intercession en faveur des hommes (13). Ici encore

(1) Hen. **104** 9. — Cf. Mth. **22** 30, Mc. **12** 25, Lc. **20** 36.

(2) Apoc. Bar. syr. **56** 11. — Néanmoins ils s'attristent des malheurs arrivés à Sion, *ibid.* **67** 2, et s'attirent des reproches de la part de Dieu, quand ils ne remplissent pas bien leurs fonctions (cf. infra).

(3) Cf. supra les ἐγρήγοροι.

(4) Is. **6** 3. — Hen. **39** 12, **40** 3, **61** 10 sqq. al.

(5) Dan. **7** 10. — Jub. **31** 14.

(6) Ils forment au ciel une « famille supérieure » (cf. Eph. **3** 15), une communauté religieuse (cf. Ps. **29** 1). Dans leur culte l'élément musical joue un rôle important. D'après Philon, *De caritate*, § 3, les ἄγγελοι λειτουργοί (terme technique des fonctions liturgiques) écoutèrent le dernier chant de Moïse, pour constater s'il était dans le ton des harmonies célestes. L'écrit gnostique *Poenit. Adami* (Renan, *Journ. asiat.* 1853, p. 453) rapporte que les séraphim produisent par leurs ailes des vibrations harmoniques qui résonnent dans les cieux. — L'idée du chant des anges était assez commune dès l'époque des Targoumim. — Cf. Lc. **1**, 13.

(7) Jub. **2** 18. 21. 40. **6** 18.

(8) Jub. **1** 29, **6** 17. 29. 31, **32** 10 (20). — Cf. Hen. **103** 2, **108** 3. 7. Dans ces livres sont consignés la Loi, le sort des justes, les événements futurs, etc. ; c'est en les lisant que les anges apprennent à connaître l'avenir.

(9) Hen. **20** 2, **72**, **74** 2, **75** 3, **78** 10, **79** 6, **82** 7. — Si le texte grec. Apoc. Bar. gr. 12 n'est pas altéré, Ouriel y apparaît comme le chef des « puissances » ἐξουσίαι.

(10) Hen. **40** 9. Il est en même temps le chef des Kerubim, Hen. **20** 7.

(12) Dan. **12** 1. — Apoc. Bar. gr. 11-15. — Ascens. Moys. **10** 2. — Cf. Lueken, *Michael*, 1898, p. 25.

(11) Jub. **2** 3, Hen. **39** 12, **40** 3, **61** *passim* al.

(13) Job **5**, **33** 23, Zach. **1** 12, Tob. **12** 12. 15. — Jub. **13** 9, Hen. **39** 5, **40** 6, **104** 1. 4, Hen. slave **7** 5, Apoc. Moys. 29, Test. Levi 3 (ici ce sont les anges de la Face qui remplissent cette fonction). — Cf. Apoc. **8** 3 sq.

la distribution des rôles était flottante. Tantôt c'est Raphaël dont l'occupation habituelle est de « présenter les prières des justes et de marcher devant la Majesté du Saint (1) »; tantôt c'est Michaël qui recueille dans une coupe immense, allant du ciel à la terre, les vertus et les prières des justes, pour les présenter à Dieu. Ce même archange Michaël détient les clefs du ciel, il est le *clavicularius regni caelorum,* et en ouvre les portes (2) aux anges qui viennent rendre compte des bonnes et des mauvaises actions des hommes, car si les anges intercèdent pour les hommes, ils en notent aussi les péchés dans le registre qui servira au jugement (3). — Quand les hommes sont ravis en extase, ce sont encore les anges qui sont chargés de les guider dans les cieux, de leur expliquer leurs visions et de répondre à leurs questions (4); c'est naturellement Michaël qui devient leur guide, lorsqu'ils sont admis à pénétrer au septième ciel (5), au plus haut des cieux, jusqu'auprès de Dieu. En somme l'intérêt que les anges prennent au salut des hommes (6) était ainsi clairement indiqué.

Tandis que les archanges ne descendent sur terre que pour des missions d'une importance exceptionnelle, les anges d'un rang inférieur quittent le ciel bien plus souvent, car ils sont considérés comme les intermédiaires ordinaires entre le ciel et la terre (7). Ils sont les « messagers » מלאכים, ἄγγελοι, que Dieu envoie aux hommes, soit pour être témoins de leurs actions bonnes ou mauvaises (8), soit pour leur transmettre des ordres, soit pour leur porter aide et protection. L'Ancien Testament avait parlé bien souvent d'anges porteurs de mes-

(1) Tob. **12** 15. — Raphaël était aussi chargé de guérir les hommes, Hen. **10** 7, **40** 9; il devint plus tard le patron des médecins.

(2) Apoc. Bar. gr. 11-15. — Il est encore question des portes du ciel dans les fragments syriaques du Testament d'Adam (Apoc. Anecd. I 143) et Apoc. Pauli 19. — Pour la coupe contenant les prières des justes cf. Apoc. **5** 8 (**8** 3).

(3) Dan. **8** 10, Hen. **81** 4, **89** 61-77, **90** 17. 20, **98** 7. 8, **104** 7, Apoc. Bar. syr. **24** 1. — Cf. Is. **65** 6, Mal. **3** 16, Dan. **6** 10. — Cf. Ap. **5** 1 sqq. (**10** 2. 9 sq., **14** 6), **20** 12.

(4) Les pseudépigraphes sont composés en très grande partie de colloques entre l'auteur et des anges. — Cf. Zach. **1** 9 — **6** 8, Apoc. **7** 14, **10** 9 sq., **17** 1 sq. 7 sqq., **19** 9 sq., **21** 9-15, **22** 1. 6 sq. — Les anges mentionnés le plus souvent comme interprètes de visions sont : Michaël, Raphaël, Ouriel, Ramaël (« qui est préposé aux vraies visions », Ap. Bar. syr. **55** 3, **63** 6). Phanouel, Sarasael et l'Ange de la Paix.

(5) Hen. **71** 3 sqq., Test. Levi 5. — La demeure de Dieu est décrite Dan. **7** 9 sq., Hen. **14**, **39**, **71**. — Cf. Apoc. **4** 1 sq. — Saint Paul fut ravi jusqu'au troisième ciel, II Cor. **12** 2.

(6) Cf. I Cor. **4** 9, **11** 10, Eph. **3** 10, I Petr. **1** 12.

(7) Philon, *De Gigant.* § 4 (ed. Mangey, I, p. 264) : πρεσβευταὶ ἀνθρώπων πρὸς θεὸν καὶ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους.

(8) Apoc. Bar. gr. 12-15. — Cf. I Tim. **5** 21 (**6** 12?).

sages divins (1) et le Nouveau Testament le fit également (2). Mais à côté des traditions consignées dans les livres sacrés en circulaient d'autres : c'étaient les anges, disait-on, qui avaient conclu, au nom de Dieu, l'alliance avec Noé et Abraham (3); c'étaient eux qui apparurent à Abraham à plusieurs reprises (4); ce fut un Ange de la Face qui apporta à Moyse le texte de la Loi écrite de toute éternité (5). Ce rôle de messagers, ils le continuent encore et les auteurs des écrits pseudépigraphes sont remplis de récits d'angélophanies. Ces apparitions ne sont pas toujours décrites dans le détail (6); nous n'apprenons pas non plus toujours si ces visions ont eu lieu pendant le sommeil ou à l'état de veille (7), ni dans quelle langue parlent les anges : en tout cas on prétend que celui qui apparut à Abraham parlait en hébreu, la langue de la création (8).

Les anges envoyés sur la terre pour protéger les hommes deviennent leurs ANGES GARDIENS. Cette croyance se fondait sur des données de l'Ancien Testament, qui avait très souvent parlé de la protection accordée par l'intermédiaire des anges. Assez vague à l'origine et se bornant à parler de la protection accordée par des anges aux justes en général (9), cette doctrine s'était peu à peu précisée dans le sens d'une protection individuelle accordée à tel ou tel juste ou à chaque

(1) Gen. **16** 7, **19** 1, **22** 11, Ide. **6** 11, Ez. Dan. Zach. *passim*, Ps. **91** 11. 12, Tob. **12** 14 etc. etc.

(2) Mth. **1** 2. 20-26, **2** 13. 19, Le. **1** 11-19. 26-38, **2** 9-15. — Mth. **28** 3-5, Le. **24** 4, Joa. **20** 12 (Mc. **16** 5). Act. **1** 10, **10** 3-**11** 13, **12** 7-15, **27** 23, Hebr. **1** 14 etc.

(3) Jub. **14** 20. — Les anges ont aussi construit l'arche de Noé, Hen. **67** 2.

(4) Jub. **16**, **17**.

(5) Jub. **1** 27, **6** 17. 35, **16** 3. 28, **18** 19, **32** 10, **49** 8, **50** 13. — Tradition déduite de Deut. **33** 2 LXX et Ex. **19** 16? — Cf. Act. **7** 30. 35. 38. 53. Gal. **3** 19, Hebr. **2** 2. — Jos. *Ant.* XV **5** 3, II 13.

(6) IV Esdr. n'en décrit pas; la pensée lui importe plus que le cadre. — Cf. Ap. **1**. — Par contre, Hénoch et d'autres se livrent à des débauches d'imagination bizarre et fantastique.

(7) Pendant le sommeil, Hen. **83** 3, **85** 1, IV Esdr. **11** 1, **13** 1. Apoc. Bar. syr. **36** 53, Test. Levi 2, Nepht. 5. — Cf. Dan. **7** 1, Mth. **1** 20, **2** 13. 19. — A l'état de veille, IV Esdr. **13** 13. 21, **14** 1 sq., Apoc. Bar. syr. 6. 21. 55. gr. 1. — Incertain, Hen **12** 1, **70** 1, **71** 1 al. — L'auteur de IV Esdr. ne paraît pas toujours se rendre compte lui-même s'il est endormi ou éveillé pendant les visions qu'il croit avoir. Parfois il commence le récit d'une vision en nous disant qu'il « réfléchissait », que ses « pensées étaient agitées » (**3** 3, **6** 36) et qu'alors Dieu ou l'Ange lui parlèrent; en finissant, il remarque qu'il « s'éveilla », p. ex. **3** 1, **5** 14-16. D'autres fois l'expression « l'esprit de connaissance vint en moi » pourrait indiquer un état conscient particulier, pendant lequel dure l'extase, **5** 22. — Une incertitude analogue, II Cor. **12** 2. — Les visions se produisent le jour (**9** 27, **13** 13, **14** 1. 38. 45) et la nuit (**5** 31, **6** 36, **7** 1); les premières sont les importantes, **6** 31.

(8) Jub. **12** 26. — Test. (hebr.) Nepht. 8.

(9) Il importe de remarquer que Gen. **48** 16, Ps. **34** 8, **35** 5, il s'agit de l'ANGE DE IAHWEH,

juste par un seul ange. Le livre de Judith mentionne l'ange qui protégeait l'héroïne; dans le livre de Tobie l'archange Raphaël joue un rôle essentiel (1). Ainsi la doctrine chrétienne d'un ange gardien accordé à chaque homme dès sa naissance n'était pas encore formulée, mais elle était préparée et, à l'époque néo-testamentaire, elle était arrivée à une étape très avancée (2). Il ne s'agissait plus de cas isolés, d'anges protecteurs des hommes pieux ou de ceux qui jouaient un rôle important dans l'histoire d'Israël, mais on commençait à parler aussi des anges gardiens de tel homme mauvais (3), en attendant qu'on en attribuât à tous les hommes indistinctement, aux bons et aux mauvais (4). — Les relations entre l'ange protecteur et l'homme protégé étaient regardées comme très étroites (5). Néanmoins nous n'apprenons pas encore à partir de quel moment les hommes reçoivent un ange gardien; est-ce à leur naissance ou dans le courant de leur vie (6)? Et ces relations cessaient-elles ou étaient-elles modifiées à la mort? On n'y répond pas encore clairement, on ne nous dit pas quels

non pas d'un ange quelconque ni d'un ange gardien dans le sens ordinaire du mot. — Par contre, Ps. **91** 11 : « angelis suis mandavit de te ». Cf. Math. **4** 6.

L'histoire de la vision d'Élisée II Reg. **6** 17 (cavaliers et chars de feu protégeant le prophète) recevait un pendant dans l'épisode relaté II Macch. **3** 25 : Le trésor du temple est défendu par un cavalier terrible, accompagné de jeunes gens armés. IV Macch. **4** dit expressément que ce furent des anges.

(1) Jdth, **13** 20 Tob. *passim*.

(2) Hen. **100** 5 : « Il chargera des saints anges de veiller sur tous les justes et les saints, afin qu'ils le gardent comme la prunelle des yeux ». — Cf. Deut. **32** 10, Ps. **178**. — *Vit. Ad.* 33 et Apoc. Moys. 7 parlent de « deux anges » accordés à Adam et Ève.

Dans le N. T. le Messie, plus que tout autre, a des anges à son service. Mth. **4** 11 (Mc. **1** 13), **26** 53, Lc. **22** 43. — Un ange préparera sa voie (Mal. **3** 1 ; appliqué à Jean-Bapt., Mth. **11** 10, Mc. **1** 2, Lc. **7** 27); les anges annonceront sa parousie (Mth. **24** 31, I Thess. **14** 16, cf. I Cor. **15** 52), ils formeront son cortège quand il viendra juger les hommes (Mth. **16** 27, **25** 31, Mc. **8** 38, Lc. **9** 26, Apoc. **14** 10), ils seront les témoins (Lc. **12** 8.9) et les exécuteurs de son jugement (Mth. **13** 39.41, Mc. **13** 27).

(3) Jub. **35** 17, en disant que « le protecteur de Jacob est plus grand, plus puissant, plus honoré et plus glorifié que celui d'Esaü », semble bien supposer que les justes n'ont pas seuls un ange gardien. Même si par le « protecteur de Jacob » Dieu était désigné, ce ne serait en toute hypothèse pas le cas pour le protecteur d'Esaü. — Du reste il est assez naturel qu'en partant d'une différence hiérarchique existant parmi les anges du ciel on soit arrivé à admettre une différence de puissance parmi les anges gardiens. Serait-ce pour ce motif que dans les Test. XII Patr. (Test. Jos. 6), Joseph tenté par la femme de Putiphar invoque non pas son ange gardien, mais celui d'Abraham?

(4) De fait ce développement s'est manifesté dans le sein du Judaïsme à une époque de très peu postérieure au N. T. L'Apoc. Bar. gr. 12-16 parle longuement des anges gardiens des bons et des méchants.

(5) Joseph n'invoque pas Abraham, mais l'ange du patriarche (note 3). — Cf. Act. **12** 15. On croit que sous la figure de saint Pierre l'ange de ce dernier apparaît. — Cf. Mth. **18** 10.

(6) La continuité de cette protection n'était pas absolue, mais admettait des interruptions, Apoc. Bar. gr. 12, *Vit. Ad.* 33, Apoc. Moys. 7.

sont les anges qui emportent l'élu au ciel (1) et le damné en enfer (2).

Non seulement les individus, mais aussi des groupes d'individus (3) ont leur ange protecteur. Daniel avait déjà parlé d'anges protecteurs des peuples; parmi eux « le grand prince Michaël » était le représentant d'Israël (4). C'était là une idée assez récente apparentée à la croyance plus ancienne d'après laquelle Dieu avait assigné à chaque nation un chef (5) ou représentant céleste parmi les « Elohim ». Cette pensée, dans sa forme plus récente, est reprise souvent par les pseudépigraphes. D'après une vision d'Hénoch (6), Dieu aurait confié à 70 anges le soin de veiller à ce que les royaumes du monde exécutassent le jugement divin prononcé contre Israël, en restant toutefois dans les limites voulues par Dieu; mais ces gardiens ont négligé leurs devoirs et seront punis en enfer comme les anges déchus. D'autre part les Jubilés (7) racontent que Dieu a établi des esprits sur les nations païennes, en leur donnant le pouvoir de les détourner de Lui; mais qu'il n'a pas établi d'esprit sur Israël et qu'il n'a confié à aucun d'entre eux un pouvoir pareil sur son peuple; qu'il s'est réservé Israël comme son partage et qu'il rendra les esprits responsables du mal qu'ils lui feront ou lui laisseront faire. Cette théorie se retrouve encore ailleurs (8) et ne contredit pas autant à la doctrine de Daniel, qu'il paraît à pre-

(1) Hen. slave **42** 5, Apoc. Moys. 37. — Mth. **24** 31, Lc. **16** 22. — Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 90.

(2) Hen. **54** 2, **62** 11 (Les « anges de la punition » **66** 1). — Mth. **13** 49. D'après Par. Jer. **9** 5, c'est Michel « qui introduit les justes ». Il détient les clefs du ciel, *supra*, p. 543.

(3) Ici aussi on partait de données traditionnelles. L'Ange de Iahweh (regardé maintenant comme un ange) protège Israël à travers le désert, Ex. **14** 19, **23** 20 etc. — Cf. Apoc. **1** 20, **2-3**. (Les anges des sept églises, représentants de leurs églises au ciel; ils sont par moments identifiés avec leurs églises, — cf. **2** 10-24, et **1** 11! — dans lesquelles ils résident.)

(4) Dan. **10** 13-20-21. — Cf. Hen. **20** 5, Jon. in Gen. **11** 17, **37** 14, Ex. **24** 10. — Targ. II Chron. **32** 21.

(5) Cf. Eccli. **17** 17. — Deut. **32** 8 LXX et Ital. lisent ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. La leçon massorétique et celle de la Vulgate hiéronymienne « juxta numerum filiorum Israël » crée des difficultés, parce que d'après les données bibliques le peuple hébreu aurait compté 600.000 combattants. On a supposé que la leçon primitive était « juxta numerum filiorum Dei », les « filii Dei » étant ailleurs, p. ex. Job **1**, des êtres célestes. La leçon des LXX cadre avec toute la tradition juive contemporaine du N. T. rapportée ici et dans Ch. Robert, *Les fils de Dieu...*, *Rev. bibl.* 1895.

(6) Hen. **89** 59 sq. — E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes...* 1898, vol. III, p. 198 sq.

(7) Jub. **15** 31. — Cf. **2** 19-21, **16** 18, **49** 2-4.

(8) Le Testam. Nepht. (hébr.) 6 raconte que Dieu descendit du ciel avec 70 anges, qui devaient apprendre 70 langues aux 70 familles issues de Noé. Celles-ci, devenues infidèles, furent mises en demeure de se choisir chacune un ange, qui serait leur intercesseur au ciel; elles firent leur choix et Abraham seul choisit Dieu lui-même. Alors Dieu sépara les peuples et assigna un lot à chacun. — La même tradition relative aux 70 anges établis sur les 70 nations païennes se trouve Targ. Jon. in Deut. **32** 8, Pirqê de R. Elieser, c. 24. — Weber, *Jüd. Theol.* 1897, p. 170 sq.

mière vue; car Michaël joue absolument le rôle de l'ancien Ange de Jahweh, il est presque le vice-roi du ciel. Et Daniel aussi connaissait déjà les chefs célestes d'autres nations, le « prince » des Perses et le « prince » des Grecs.

Jusqu'ici le développement doctrinal de l'angélologie de l'Ancien Testament était, en somme, rectiligne, malgré l'impulsion donnée par le contact avec la Perse et la Babylonie (1). L'influence de l'hellénisme produisit à son tour une orientation nouvelle, déduite, elle aussi, des données traditionnelles. Vit-on dans l'Esprit de Dieu planant sur la création un ange préposé aux éléments en formation? On n'oserait l'affirmer. En tout cas le fait que l'armée des anges » portait dans l'Ancien Testament le même nom que l' « armée des étoiles » (צבאות) pouvait suffire à faire croire que celle-ci représentait celle-là. On se rapprochait ainsi, il est vrai, de l'identification des étoiles avec des êtres célestes animés, telle qu'elle se retrouve dans la mythologie essentiellement astrale des Babyloniens (2) et d'autres peuples sémitiques (3); était-ce un réveil d'atavisme ou un produit d'importation? Ce problème n'est pas encore résolu; mais il est certain que l'Ancien Testament n'autorisait pas ce retour en arrière. Néanmoins à l'époque où l'Ecclésiastique avait parlé de πνεύματα créés en vue de punition, de feu, de grêle, de peste, de scorpions, de serpents, etc., réservés pour le temps du châtiment et se réjouissant alors d'accomplir leur tâche, on s'empara de ces données et d'autres semblables (4), et en les combinant avec la théorie grecque qui prêtait un δαίμων (genius) à chaque être visible (5), on ne se contenta plus de dire que tous les êtres « servent Dieu » ou « louent Dieu », mais on finit par croire que les éléments étaient animés et l'on aboutit à peupler le

(1) Nous sortirions du cadre de cette étude en entrant ici dans des détails. Remarquons seulement qu'on s'arrête à mi-chemin en se bornant à étudier l'influence réelle ou fictive du Parsisme sur l'angélologie juive; il faut remonter plus haut jusqu'à la religion babylonienne, comme le font p. ex. Gunkel (*Schöpfung und Chaos*) et Bousset (*Die Offenbarung Johannis*). En Babylonie on retrouve les sept grands esprits célestes (Lenormant va jusqu'à les nommer les « archanges »), les tablettes célestes (cf. supra p. 24, note 15), etc.

Les ressemblances cosmologiques sont encore bien plus grandes, et la cosmologie babylonienne est mythologique.

(2) H. Winckler, *Himmels und Weltenbild der Babylonier*... Leipzig, 1901, p. 10, etc.

(3) Hommel, *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische überlieferung*, Munich, 1901. — O. Weber, *Arabien vor dem Islam*, Leipzig, 1901. — J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897. — Comp. les noms de planètes Saturne, Jupiter, etc.

(4) Eccli. **39** 28 sq., Ps. **147** 4, **148** 8. — Hen. **69** 24.

(5) Cette théorie se retrouve surtout dans Hésiode. — On se rappelle que saint Augustin disait aussi (*De divers. quaest.* 83, q. 79) : « Unaquaeque res visiblis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam. » — Cf. *De Gen. ad lit.* **8**, 24.

monde d'esprits actifs dans les astres et dans les différents éléments (1). Certains milieux plus pénétrés par la philosophie helléniste purent voir (comme Philon) (2) des forces naturelles personnifiées dans ces « esprits élémentaires », mais la spéculation juive autochtone continua à se mouvoir dans des conceptions plus concrètes et plus conformes au génie sémitique. Aussi Hénoch (3) parla des esprits de la mer, de l'eau, de la gelée, de la grêle, de la neige, du brouillard, de la rosée, de la pluie, des vents, etc. Les Jubilés (4) connaissent « les anges de l'esprit du feu et les anges des esprits du vent », « les anges des esprits des nuages obscurs et de la neige et de la grêle et de la gelée et les esprits des voix et du tonnerre et des éclairs et les anges des esprits du froid et de la chaleur, et de l'hiver et du printemps, et de l'automne et de l'été, et de tous les esprits de ses œuvres (de Dieu) dans les cieux et sur la terre et dans tous les abîmes profonds et de tous les esprits de l'obscurité et du soir et de la lumière et de l'aurore et du matin ». Les sphères célestes, les quatre saisons, les douze mois, les sept jours de la semaine ont leurs anges particuliers (5), qui sont chargés de mouvoir (6) les cieux et les étoiles, et de régler le temps d'après des lois établies par Dieu et sur les chemins qui leur sont assignés (7). Les relations entre les anges et les étoiles devinrent même tellement étroites, qu'on alla, au moins dans la terminologie, jusqu'à les identifier (8); aussi on ne craignit pas de dire simplement « les lumières », « les étoiles » (9) pour « les anges » et de donner aux

(1) L'Ancien Testament ne contient rien de semblable; Ez. **10** 7 et Zach. **5** 9, qu'on a parfois cités, n'ont pas trait à la question; « spiritus procellarum », Ps. **148** 8, est le vent de la tempête, etc.

(2) Philon, *De monarchia*.

(3) Hen. **60**16-21, **66**2, **69** 22. — Cf. Apoc. Moys. 38. — Faut-il voir dans Gal. **4**3. 9, Col. **2** 8-20 (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) une allusion à ces esprits des éléments?

(4) Jub. **2**2. — Cf. Apoc. **7**1 (quatre vents), **9**11 (anges de l'abîme), **16**5 (ange de l'eau. — Cf. Joa. **5**4). — IV Esdr. **5**41 (spiritus firmamenti).

(5) Hen. **72-82** (« Livre astronomique »), **43-44** décrit longuement les routes célestes, les lois astronomiques, les fonctions des différentes étoiles, dont les chefs sont divisés hiérarchiquement en 4 toparques (saisons), 12 taxiarques (mois) et 360 chiliarques (les 360 jours; les toparques règlent aussi les jours complémentaires). Tout ce système est d'origine babylonienne. — Hénoch et les apocalypses cosmiques connaissent encore beaucoup d'autres détails inconnus à nos astronomes modernes.

(6) Hen. **80**1, IV Esdr. **6**3 (ce sont les δυνάμεις τῶν οὐρανῶν. — Cf. Mth. **24**29), Mc. **13**24, Lc. **21**25-26, Apoc. Moys. 38.

(7) Hen. **18**5.15, **36**3, **41**5.9. **80**6 al.

(8) C'est à cette confusion qu'Hen. **80**7 attribue le culte rendu aux étoiles comme à des divinités. — **80**6 (chefs d'étoiles infidèles), **21**3-6 (sept étoiles liées en enfer et punies), **18**15 (étoiles désobéissantes). — Cf. Apoc. **9**1-2.

(9) Hen. **61**12, **91**16, **102**2 (« toutes les lumières seront ébranlées ». Cf. note 17), **104**2. — Apoc. Bar. syr. **48**9 (les sphères sont sages et obéissantes), Apoc. Moys. 36 (le soleil et la lune prient pour Adam).

étoiles des noms (1) d'anges (2) ou encore des noms de saints (3).

La théorie des « anges des éléments », tout en se développant elle-même jusqu'à l'hypertrophie, avait influencé le développement parallèle de l'idée des « anges destructeurs ». L'ancien Testament avait parlé de ces anges, organes de la colère de Dieu (4); mais maintenant on précisa leur activité, on les mit en scène bien plus souvent et parfois, grâce à la combinaison des deux théories, les anges des éléments devinrent les causes intermédiaires, par lesquelles Dieu faisait fondre sur le monde les différentes catastrophes (5). Mais qu'ils soient rapprochés ou non des anges des éléments, ces « anges de la Punition » (6) n'ont pas de séjour stable et leur nature n'est pas nettement déterminée. Ainsi ce sont les quatre archanges qui, au jour du jugement, jetteront les mauvais anges dans la géhenne (7), et l'ange de la grêle, quoique nuisible, se trouve au ciel (8); d'autre part les « Anges des supplices » se trouvent dans la Vallée de Josaphat et y préparent à Satan des instruments de torture (9). Le caractère flottant de ce point de doctrine se remarque surtout dans les Jubilés (**49** 2-4) : « Mastéma (= Satan) envoya ses auxiliaires pour tuer tous les premiers-nés de l'Égypte... et les Puissances de Dieu firent tout ce que Dieu leur avait

(1) Hen. **69** 21 (= Is. **40** 26, Dieu appelle les étoiles par leur nom).

(2) Hen. **33** 4, **43** 1, **78**, **82**. Presque tous ces noms sont terminés en *el*, comme le sont en général les noms d'anges. Quelques noms différents sont composés des noms du soleil, etc., et d'un adjectif (« brillant », etc.).

(3) Hen. **43** 4 (« ce sont les noms des saints qui vivent sur le continent... »). — Les élus, une fois placés aux cieux, sont appelés « fils des cieux » ou « fils de Dieu », Hen. **62** 11, **101** 1, car à cette époque Dieu était souvent nommé « le ciel » (cf. Mth. **5** 9, I Joa. **3**, υἱοὶ ou τέκνα θεοῦ. Pirqê Aboth בָּנִים לַמָּקוֹם); les anges sont également appelés « fils de Dieu » (cf. Robert, *Les fils de Dieu*, *Rev. bibl.* 1895). Aussi les élus sont semblables aux anges et aux étoiles, Ap. Bar. syr. **51** 9, soit qu' « ils deviennent des anges » Hen. **51** 5, **104** 6, soit qu'ils prennent rang parmi les étoiles, Test. Levi **14** (cf. ἰσάγγελοι, Math. **22** 30, Mc. **12** 25, Lc. **20** 36), soit qu'ils « resplendissent » comme les anges ou les étoiles, Dan. **12** 3, Sap. **3** 7 (fulgebunt justi), Hen. **39** 7, **43** 1, **104** 2, **108** 11, IV Esdr. **7** 97, Apoc. Bar. syr. **51** 5. 12 (vv. 3 et 10 parlent de l'éclat différent des corps des élus, cf. I Cor. **15** 40-49). Cf. Lc. **16** 8, Joa. **12** 36, I Thess. **5** 5, Eph. **5** 9 (τέκνα φωτός). Mth. — **13** 43 : οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. — Apoc. Moys. **38** : πατὴρ τῶν φώτων = Jac. **1** 17. — Apoc. **1** 20 : οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσίν. — On voit combien le symbolisme du N. T. se rapprochait du réalisme contemporain.

(4) P. ex. Ex. **12** 23, II Sam. **24** 16 (המלאך המשחית), I Chron. **21** 12. 15. 16.

(5) Hen. **66** 1 (anges des inondations) al. — La mort et l'enfer étaient aussi représentés comme des anges, IV Esdr. **8** 53. — Cf. Apoc. **6** 8. — Apoc. Bar. syr. **21** 22, Targ. Jon. in Hab. **3** 5 (Hab. **3** 5 parle de la peste).

(6) Hen. **56** 1, **62** 11, **63** 1.

(7) Hen. **54** 6. — Apoc. Bar. syr. **63** 6 (ce fut l'archange Ramaël qui tua 185.000 Assyriens sous Sennachérib).

(8) Hen. **60** 17 (il est appelé « un bon ange »!),

(9) Hen. **53** 3.

ordonné et ils épargnèrent les fils d'Israël ». Évidemment on veut enseigner que ces esprits nuisibles ne font du mal qu'en tant que Dieu le leur permet; mais en même temps on en fait des auxiliaires de Satan. La doctrine traditionnelle qui voyait dans les « anges du mal (1) », — mais du mal physique! — des anges moralement bons, fléchissait donc ici, et, en revêtant ces anges d'un caractère éthiquement mauvais, elle les rapprochait des « mauvais anges », dont il nous reste à nous occuper maintenant.

(*A suivre.*)

(1) Les מַלְאֲכֵי רָעִים ne sont pas des « mauvais anges » — la construction grammaticale le prouve, — mais des anges qui font du mal, qui infligent des punitions, etc., sur l'ordre de Dieu. — Le מלאך המשחית est l' « ange de Iahweh » et opposé à Satan, I Chron. *l. cit.* — Cf. Apoc. **8** 6-9, **10** 15-19, **15** 1. 6-8, **16**.

Toulouse.

L. Hackspill.

LÉVITIQUE, XI, 4[B]-21

D'APRÈS LE MS. *Orient. 4445*

DU BRITISH MUSEUM (environ 820-850 A. D.)

[Folio 94 verso]

a החסידה האנפה ל עין רמין ל דכרין ואמורין ל עשר נכסים ל יששכר זבולן ל דגן יתירש ל עיר ועיר ל

b והחסידה והאנפה ל ועין ורמין ל ודכרין ואמורין ל יעשר ונכסים ל ויששכר וזבולן ל ודגן ותירש ל ועיר ועיר ל

		A		B		C
1	ל	הַגֵּרָהוּמִמַּפְרְסֵי..		מִכֹּלַאֲשֶׁרבַּמַּיִם		הַפַּרְסוֹתֶהָעֹגִיפָה :
2	חס	הַפַּרְסָהאֵת־הַגָּמָל		כֹּלַאֲשֶׁר־לוֹסְנַפִּיר		וְאֶת־הַדָּאָהוְאֶת־הָאוּזָה
3		כִּי־מַעֲלֵהגֵּרָהוּא		וְקַשְׂקֶשֶׂתבַּמַּיִם	סימן	לְמִינָהוְאֶתכָּל־עֹרֵב
4	ל	וּפַרְסָהאֵינֶנּוּמַפְרִיס	ה	בַּיַּמִּיסוּבַנְּחָלִים	ד	לְמִינוֹוְאֶתבַּתהַיַּעֲנָה
5		טְמֵאהוּאלָכֶם:אא		אֹתָם תֹּאכֵלוּכֹּל ◦		וְאֶת־הַתַּחְמָסוְאֶתהַשָּׁחַף
6		וְאֶתהַשָּׁפָן כִּיגֵרעֲלָה		אֲשֶׁראֵין־לוֹסְנַפִּיר	וד	וְאֶת־הַנֵּץלְמִינֵהוּ:
7	ל	גֵּרָהוּאוּפַרְסָהלֹא◦	ה	וְקַשְׂקֶשֶׂתבַּיַּמִּים		וְאֶת־הַכּוֹסוְאֶת־הַשָּׁלָךְ
8		יַפְרִיסטְמֵאהוּאלָכֶם		וּבַנְּחָלִיסמִכֹּלשֶׁרֶץ		וְאֶת־הַנֵּשֶׁוּוְאֶת־
9		וְאֶתהָאֲרֻבָּתכִּי־		הַמַּיִסוּמִכֹּלנֶפֶשׁ		הַתְּנִשְׁמֶתוְאֶתהַקָּאַת
10		מַעֲלַתגֵּרָהוּאא		הַחַיָּהאֲשֶׁרבַּמַּיִם		וְאֶת־הָרְחָמָוְאֶת
11	ל	וּפַרְסָהלֹאהִפְרִיסָה	ג	שֶׁקֶץהֵסָלָכֶם:אא	ל	הַחֲסִידָה◦הָאֲנָפָה
12	ומל	טְמֵאָהוּאלָכֶם :		וְשֶׁקֶץיִהְיוּלָכֶם	וחד והחסידה והאנפה	לְמִינָהוְאֶתהַדּוּכִיפַת
13		וְאֶתהַחֲזִירכִּיאי		מִבְּשָׂרָסלֹאתֹאכֵלוּ	ל	וְאֶת־הָעַטַּלֵּפכֹּל◦
14		מַפְרִיספַּרְסָהוּא	ל	וְאֶת◦נִבְלָתָסתִּשְׁקֻצוּ	רא פס	שֶׁרֶץ◦הָעוֹף הַהֹלֵךְ
15	ל	וְשֹׁסַעשֶׁסַעפַּרְסָה	סימן	כֹּלאֲשֶׁראֵין־לוֹא		עַלאַרְבַּעשֶׁקֶץהוּא
16	ל	וְהוּאגֵּרָהלֹא־יִגָּר		סְנַפִּירוְקַשְׂקֶשֶׂת	וג	לָכֶם אֲכָלֶת־זֶה
17		טְמֵאהוּאלָכֶם:		בַּמַּיִסשֶׁקֶץהוּא	פס	בטעם תֹּאכְלוּמִכֹּלשֶׁרֶץ
18		מִבְּשָׂרָסלֹאתֹאכֵלוּ	ל	לָכֶסוְאֶת־אֵלֶהא		הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַלא
19		וּבִנְבֵלָתָסלֹאתִגְּעוּ		תִּשְׁקְצוּמִן הָעוֹף	הו כת	אַרְבַּעאֲשֶׁר◦לֹא
20	ה	טְמֵאִיסהֵסלָכֶם	ג	לֹאיֵאָכֵלוּשֶׁקֶץ	לא יקרי	כְּרָעַיִסבִּמְעַלֵּרַגְלָיו
21	פס	אֶת־זֶהתֹּאכְלוּ		הֵסאֶתהַנֶּשֶׁרוְאֶת־	לז	לְנַתֵּרבָּהֶן עַל־הָאָרֶץ

e הי כתב לו וקרי לא אשר לא יעדה אשר לא כרעים אשר לא חמה ולא נתכנו עללת לא אהיה יאתי לך אבר לא הרבית

f הגזו לא בכל צרתם לא הוא עשני ולא אנחנו ימים יצרו ולא הן יקטלני לא לא אחריש בדוי מרדף אמרים לא כן קללת הגם

g לא ולא אנחנו זבחים ◦ותריין לבר בן מסרתה וישראל לא יאסף ולא שם בשלושה קדם דדברי היומים : ◦———◦ ◦———◦

h אשר הוא מפרסת פרסה אשר הם מזרע צדוק בחד טעם ◦ אך ה בטעם וסימנהון את זה את זה יהיגתן משפטים אותך ◦–◦

PETITE INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE LA MASSORE

וְלֹא רַבִּים יֶחְכְּמוּ לְהָבִין
אֵת דְּבָרֵיהֶם וְהָמָּה בְּעֵינֵיהֶם
כַּחֲלוֹם וְלֹא פִּתְרוֹן
(Elias Levita : מַסֹּרֶת הַמַּסֹּרֶת)

Par Massore nous entendons l'ensemble des travaux dont le texte hébreu de la Bible a été l'objet de la part des Juifs, soit avant et pendant, soit après l'époque talmudique, jusqu'au xe siècle environ. Le mot, nous le savons, est généralement pris dans un sens beaucoup plus restreint. L'œuvre originale des Massorètes n'aurait commencé qu'après la rédaction finale du Talmud (vers 450) et aurait été terminée dès les premières années du VIIIe siècle. Mais, d'une part, les Massorètes ont englobé dans leurs compilations les travaux des Sôpherîm, leurs prédécesseurs, et, d'autre part, ces mêmes compilations nous ont été transmises, certainement remaniées, sinon considérablement augmentées, par leurs successeurs, les Naqdânîm. Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de distinguer où finit le travail des uns et commence celui des autres. Pour plus de commodité, et pour ne rien préjuger, nous emploierons donc le terme de Massore, et conséquemment celui de Massorètes aussi, dans le sens large que nous avons dit, nous réservant de nous exprimer avec plus de précision, quand cela deviendra nécessaire.

L'œuvre des Massorètes a été, à l'origine des études critiques, très différemment appréciée, dans le monde chrétien du moins. Mais depuis Richard Simon, les savants se sont montrés à peu près d'accord sur ses mérites et ses démérites. On reconnaît généralement que les Massorètes ont rendu un service réel à la critique en protégeant le texte sacré de corruptions ultérieures, sans avoir — et peut-être précisément pour ne pas avoir, en même temps — essayé de le corriger. Par contre, on traite de puérilités ou, tout au moins, d'inutilités, la

grande masse des labeurs qu'ils se sont imposés pour étendre cette protection jusqu'aux moindres détails, pour former autour de la Loi cette haie סְיָג לַתּוֹרָה dont ils sont si fiers. Comme preuve, on en donne les divergences que l'on constate entre les différentes écoles de Massorètes, divergences qui se font jour jusque dans les rubriques de quelques-uns des meilleurs manuscrits.

Nous n'avons point la prétention de nous inscrire en faux contre ces jugements. Qu'il nous soit pourtant permis de faire observer tout d'abord que ces jugements sont basés sur une étude très superficielle de la Massore. De fait, savons-nous bien ce que c'est que la Massore? il faudrait tout d'abord en avoir une édition complète et critique; ce que nous n'avons certes pas encore; ensuite il s'agirait de savoir si réellement ce *corpus* a pour but unique de préserver le texte sacré, et non pas aussi, et peut-être plus encore, de familiariser le lecteur avec ce texte, avec son lexique et sa grammaire, de soulager sa mémoire en lui fournissant des points de repère ou de comparaison.

Si on trouve dans tous les manuels bibliques, dans toutes les introductions, dans les dictionnaires de la Bible, une description et une appréciation de la Massore aussi exactes et consciencieuses que le permet l'état actuel de nos connaissances, il faut avouer qu'on n'y trouve guère les moyens d'aborder soi-même une étude qui, à première vue, apparaît hérissée de difficultés de tous genres; et l'on renonce, peut-être trop facilement, à s'assurer personnellement du bien ou mal fondé d'une opinion toute faite, qui condamne en bloc les travaux massorétiques comme un fatras de puérilités. — C'est ainsi qu'on parlait, il n'y a pas très longtemps encore, du Talmud; on en est revenu maintenant. On reviendra peut-être aussi de ce sentiment touchant la Massore.

Quoi qu'il en soit, nous n'avons plus les mêmes excuses que nos prédécesseurs pour ne pas essayer de nous rendre compte par nous-mêmes de l'œuvre des Massorètes, et puisque cette œuvre est si intimement et indissolublement unie au texte hébreu, que nous avons tous la prétention de lire et de critiquer, voire même de corriger, nous serions impardonnables de ne pas faire cet effort.

Nos ressources sont incomparablement plus grandes. Depuis un demi-siècle les collections européennes se sont enrichies de centaines de manuscrits, la plupart de provenance nouvelle, comme les manuscrits de Crimée et du Yémen; et, tout récemment, les synagogues du Caire nous ont livré des trésors, en grande partie encore inexplorés. Des spécialistes comme Chwolson, Harkavy, Strack, Steinschneider, Zotenberg, Schiller-Szinessy, Neubauer, pour ne citer que les noms les plus retentissants, se sont dévoués au travail ingrat de dé-

crire et cataloguer ces manuscrits, et ont ainsi jeté les fondements de la Paléographie hébraïque; d'autres comme Frensdorff, Baer et Ginsburg se sont attachés plus spécialement à réunir et à codifier les notes massorétiques répandues çà et là tout le long des marges, ou déjà en partie rassemblées sous formes de listes ou de traités; d'autres enfin, comme Strack, Wickes, Blau, ont commencé à trier et à mettre en œuvre cette immense accumulation de matériaux. — « Déjà la moisson blanchit », il faut des ouvriers.

Ces ouvriers, hommes modestes et persévérants, il serait facile de les recruter parmi les centaines de jeunes gens à qui on a la prétention d'enseigner l'hébreu en vue des Études bibliques. Mais pour cela, il faudrait que l'étude de la Massore ne leur fût pas représentée comme chose inutile et, en tout cas, beaucoup au-dessus de leurs forces. Combien de séminaristes emploient, ou plutôt perdent, chaque semaine, un certain nombre de *quarts d'heure* à étudier l'hébreu, à leur corps défendant, omettant tout ce qui n'est pas *strictement nécessaire,* c'est-à-dire tout ce qui peut les aider à se faire une idée précise du Texte Massorétique qu'ils ont la prétention de prendre comme point de départ de leurs travaux scripturaires! L'étudiant n'a pas toujours le premier tort; aussi n'est-ce pas lui que je vise, autant que le professeur à qui il appartient de former les élèves et de leur montrer ce qu'ils doivent apprendre.

Je voudrais donc, en bon confrère, rappeler à ces messieurs que le livre qui mérite d'être *étudié,* mérite d'être étudié sérieusement, de la première à la dernière page, et que les choses les moins importantes ne sont ni la préface de l'éditeur, ni les index et encore moins les notes et les pièces justificatives ou les appendices. Le texte Massorétique ne fait pas exception à cette loi fondamentale. Deux ou trois classes d'introduction sur ce chapitre, en prenant pour thème non point le Texte Massorétique *in abstracto,* mais le texte de cette édition-ci ou de cette édition-là que l'étudiant a sous les yeux, revaudront dix fois, en intérêt et en lumière, le temps et la peine qu'elles auront coûtés. — C'est pour encourager et aider élèves et professeurs que je me suis décidé à écrire ces pages. Elles sont simples et sans aucune prétention, visant à l'utilité plutôt qu'à la gloire d'être comptées parmi les contributions à la science. Mais j'ai l'espoir qu'elles seront de quelque service à ceux qui, simples étudiants aujourd'hui, demain seront nos maîtres; c'est ce qui m'enhardit à demander pour elles l'hospitalité de la *Revue Biblique.*

Pour aider mes jeunes lecteurs à fixer leur attention sur un sujet aussi nouveau, je commencerai par leur mettre sous les yeux une page

de la Massore telle qu'elle se présente dans le plus ancien manuscrit du Pentateuque. Je transcrirai chaque note en suppléant aux abréviations; je la traduirai, je l'expliquerai et, à l'occasion, je la compléterai, au moyen d'autres manuscrits et de l'édition *princeps* de la Bible Massorétique. Dans d'autres articles, qui paraîtront sans de trop longs intervalles, je parlerai de la langue et du langage de la Massore, je ferai l'inventaire du vaste *Corpus* des notes massorétiques, et j'en retracerai brièvement l'histoire. Une esquisse de la littérature du sujet complétera cette petite Introduction, modeste vestibule d'un monument presque inexploré.

I

UNE PAGE DE LA MASSORE (Lév. XI, 4-21).

Cette page est prise du manuscrit orient. 4445 du Musée Britannique, à Londres. D'après M. Ginsburg, ce manuscrit, qui n'est pas daté, serait plus ancien d'un demi-siècle que le fameux manuscrit des Prophètes (916, A.D.) conservé à Saint-Pétersbourg; les annotations massorétiques, toutefois, seraient postérieures de cent ans environ au manuscrit même. Nos lecteurs trouveront dans la savante *Introduction* (1) de M. Ginsburg un excellent fac-similé, quoique très réduit, de cette même page, en même temps qu'une description détaillée du manuscrit. Ils en trouveront un meilleur encore, de grandeur naturelle, dans la série de fac-similés de manuscrits hébraïques du même auteur (2). C'est sur cette dernière reproduction que nous avons copié la page telle que nous la publions ci-contre, en caractères d'imprimerie, pour en faciliter la lecture à ceux qui ne sont pas encore familiarisés avec la paléographie hébraïque. Nous avons, à part ça, reproduit l'original aussi fidèlement que possible, ne séparant même pas les mots ni les versets. Originairement la fin des versets n'était indiquée que par le Sillûk (׀); le Sôph-Pasûk (׃) a été ajouté après coup, à peu près toujours quand le verset finit avec la ligne, mais jamais (dans cette page

(1) Introduction to the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible, by Christian D. Ginsburg, L.L.D. London, Trinitarian Bible Society, 1897. — En appendice (App. III, tables II-III), M. Ginsburg donne sur une première colonne le relevé des notes de la Petite et de la Grande Massores contenues dans la page que nous publions; en regard, sur dix autres colonnes, le même relevé d'après autant d'autres manuscrits du British Museum, enfin sur une douzième et dernière colonne les notes correspondantes de l'édition princeps de la Bible massorétique, Bomberg, 1524-25. — C'est à ce travail précieux que nous avons emprunté les variantes, sans spécifier autrement leur origine.

(2) A series of fifteen fac-similes from manuscript pages of the Hebrew Bible with a letter-press description by Dr. Christian D. Ginsburg, reprinted by the collotype process and published by James Hyatt, London, 1897. — Plate I.

du moins) quand il se termine à l'intérieur de la ligne, pas même à la fin du verset 20, où un espace a été laissé en blanc pour indiquer une section fermée (1). Il est aussi à remarquer qu'à la fin du verset 8 il n'y a pas de sôph-pasûq, bien qu'il se termine avec la ligne et précède immédiatement une section fermée. Quand vers la fin d'une ligne il ne reste pas assez de place pour écrire le mot suivant en entier, l'espace disponible est rempli par deux points placés en haut et horizontalement, comme par exemple à la première ligne de la colonne A; plus fréquemment pourtant, le scribe s'est servi du premier crochet ou de la première moitié de la lettre aleph, par exemple à la ligne 13 de la colonne A, et à la ligne 11 de la col. B. A cette époque on ne connaissait pas encore l'usage des lettres élargies. Quand les lettres בגדכפת sont aspirées, elles sont généralement surmontées d'un petit trait horizontal; la même chose a lieu pour le ה final quand il est quiescent. Les points-voyelles, ajoutés également après coup, probablement avec la Massore, ne diffèrent pas des nôtres, à l'exception du Qâmeṣ qui est formé d'un trait horizontal, exactement comme un Pathach, avec un point par-dessous. Les consonnes du texte et les accents offrent aussi quelques particularités intéressantes pour la paléographie hébraïque. Un œil tant soit peu exercé les découvrira sans peine sur le facsimilé du Dr Ginsburg.

Pour que le lecteur puisse suivre plus facilement nos explications, nous avons marqué les trois colonnes A,B,C; nous avons aussi numéroté les lignes du texte, en chiffres arabes, et celles des notes, en lettres.

Les annotations brèves qui se trouvent dans les marges intérieures à droite de chaque colonne sont la Petite Massore, celles des marges extérieures sont la Grande Massore. Les notes de la Petite Massore se trouvent toujours exactement au niveau de la ligne où se lit le mot en question; et ce mot est généralement indiqué par un petit cercle placé au-dessus du mot. Si la note se rapporte à deux mots, le cercle est placé

(1) Cette section semble avoir échappé à l'attention du Dr Ginsburg, *Introduction*, p. 471, note 7 (à moins que dans cette note XI, 9,24 ne soit pour XI, 9,21). — Les sections ouvertes sont généralement indiquées, dans les éditions courantes, par la lettre פ = פְּתוּחָה, *ouverte;* les sections fermées par la lettre ס = סְתוּמָה, *fermée.* Ces lettres sont souvent employées fort mal à propos. Une section est ouverte : 1° quand le texte, interrompu un peu avant la fin d'une ligne, est repris au commencement de la ligne suivante; 2° quand une ligne entière reste en blanc, la précédente et la suivante étant complètes. Une section est fermée : 1° si le texte est interrompu et repris dans l'intérieur d'une ligne; 2° s'il est interrompu à la fin ou un peu avant la fin d'une ligne et recommence à la ligne suivante, à quelque distance de la marge. Cf. Ginsburg, *Introduction*, p. 9.

dans le texte même entre les deux mots. Dans les deux cas on a souvent négligé le renvoi. Quant aux annotations de la Grande Massore, elles sont suivies soit d'un cercle de même nature, soit de deux cercles réunis par un trait horizontal, mais les mots affectés n'ont eux-mêmes aucun signe.

La langue de la Massore est l'araméen de la Palestine. Les hébraïsants qui sont quelque peu familiers avec le syriaque n'auront aucune peine à la comprendre; d'ailleurs nous expliquerons, au fur et à mesure, les mots qui pourraient présenter la moindre difficulté. Dans la Petite Massore les mots sont généralement abrégés; dans ce cas, la dernière lettre est surmontée d'un point. Les chiffres sont exprimés au moyen de lettres également surmontées d'un point. On en trouvera la liste dans toutes les grammaires hébraïques, à l'alphabet.

PETITE MASSORE.

Colonne A, *ligne* 1 (verset 4). ל חס, i. e. לֵית חָסֵר. — Le premier mot לֵית seul est araméen. C'est une contraction de לָא = hébr. לֹא et אית = hébr. יֵשׁ. La Massore l'emploie pour indiquer qu'un mot, ou un groupe de mots, ne se retrouve plus dans la Bible, en d'autres termes que c'est un *hapax legomenon*.

Le second mot חָסֵר est hébreu et veut dire *défectif*, par opposition à מָלֵא *plein*. Ces deux mots s'emploient pour indiquer la *scriptio defectiva* et la *scriptio plena*. Le renvoi placé dans le texte au-dessus du mot וּמִמַּפְרִסֵי indique que la note se rapporte à ce mot. Traduisez : « Ce mot ne se rencontre plus; il est écrit défectivement ». Le but de cette remarque est de rappeler au lecteur que le mot se lit dans le passage correspondant du Deutéronome (XIV, 7) avec la *scriptio plena* וּמִמַּפְרִיסֵי.

Variantes. — Cette note dans certains manuscrits est remplacée par la suivante :

ב א חס יא מל, i. e. ב א חָסֵר וְא מָלֵא « Il y a deux (mots comme cela) : un est défectif, un (autre) est plein ». D'autres manuscrits ajoutent à la même variante : דמ״ש תי״ר i. e. דְּמִשְׁנֵה תּוֹרָה « De (דְ = hebr. אֲשֶׁר לְ, שֶׁל) la Répétition de la Loi (comp. le grec Δευτερονόμιον) ». Ce qui, venant immédiatement après מָלֵא, veut dire que le mot avec la *scriptio plena* se trouve dans le Deutéronome.

Colonne A, *ligne* 4 (verset 4). ל. — La note se rapporte aux deux

mots אֵינֶנִּי מַפְרִיס et veut dire que ces deux mots ne se retrouvent plus ensemble ainsi écrits.

Variante. — תנין ופרסה לא יפרוס תלית יפרסה לא הפרוסה. Traduisez : « un second passage (תְּנִין = hébr. שֵׁנִי) porte וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס (Lév. XI, 5), un troisième (תלית, i. e. תְּלִיתִי = hébr. שְׁלִישִׁי) וּפַרְסָה לֹא הַפְרִיסָה (Lév. XI, 6) ».

Colonne A, *ligne* 7 (verset 5). ל. — La position du renvoi dans le texte montre que l'annotateur a en vue les deux mots לֹא יַפְרִיס qui en effet ne se représentent plus ensemble. Voyez la variante de la note précédente.

Variantes. — Quelques manuscrits ont ל יכול « Ce mot ne se représente plus et il est écrit avec la *scriptio plena* ». L'auteur de cette note n'a en vue que le mot יַפְרִיס qui de fait ne se retrouve pas ailleurs dans la Bible. D'autres manuscrits ajoutent à cette même variante וא בצפעוני יפריש « Et un passage a וּכְצִפְעוֹנִי יַפְרִישׁ (Prov. XXIII, 32) ». Ici aussi, l'annotateur ne se préoccupe que du mot יַפְרִיס. Le fait qu'il croit utile d'attirer l'attention sur le mot יַפְרִישׁ porterait à penser que ce mot pouvait aussi être ponctué, ou tout au moins prononcé יַפְרִישׁ. Il faut remarquer que dans nos éditions courantes les deux mots de ce passage des Proverbes sont écrits *défectivement* וּכְצִפְעֹנִי יַפְרִשׁ.

Colonne A, *ligne* 11 (verset 6). ל וכול « Ce mot ne se rencontre plus, et il a la scriptio plena ». Il s'agit du mot הַפְרִיסָה.

Colonne A, *ligne* 15 (verset 7). ל. — Cette note se rapporte aux deux mots יְשַׁסַּע שֶׁסַע. Faute de place dans la ligne, le renvoi a été placé au-dessus. « Ces deux mots ne se représentent plus ainsi ». L'intention de l'annotateur est sans doute de rappeler au lecteur que dans d'autres passages (Lév. XI, 3 et Deutér. XIV, 6) cette expression se retrouve au féminin : יְשַׁסַּעַת שֶׁסַע.

Colonne A, *ligne* 16 (verset 7). ל « Le mot לֹא יִגַּר ne se rencontre plus ». Dans le passage du Deutéronome (XIV, 8) parallèle à celui qui nous occupe, ce verbe a été complètement omis, évidemment par une erreur de copiste; dans les autres passages le Texte Massorétique emploie l'expression מַעֲלֵה גֵרָה (Lév. XI, 4,5,26; Deutér. XIV, 6,7). Les leçons des LXX, dans ces différents passages, montrent que le texte hébreu dont ils se sont servis différait sensiblement de celui que les Massorètes ont adopté. Ils ont lu plusieurs fois le verbe גָּרַר, non pas toutefois dans ce passage, le seul où le Texte Massorétique le présente.

Colonne A, *ligne* 21 (verset 9). ח פס, i. e. חֵ פְסוּקִין « Il y a huit ver-

sets », sous-entendu « qui commencent ainsi », c'est-à-dire avec la particule אֵת, sans le waw conjonctif.

Variantes. — Cette note par trop laconique, quoique intelligible à ceux qui sont familiers avec le style de la Massore, est remplacée par la suivante dans quelques manuscrits : י ראׁ פס בסי, i. e. יֵ רֵאׁשִׁי פְּסִיקִין בְּסִיפְרָא « Il y a dix commencements de verset comme celui-ci dans ce livre ». Dans nos éditions courantes le Lévitique présente, en effet, dix versets commençant par אֵת : XI 9,14; XIV 6,31; XVIII 4; XIX 19,30; XXV, 5,37; XXVI, 2. La différence entre les deux notes n'a rien de bien surprenant. Il est fort possible qu'un manuscrit porte אֵת là où un autre porte וְאֵת. Ainsi dans certains manuscrits XVIII, 22, commencerait aussi par אֵת, tandis que dans les textes imprimés nous avons וְאֵת.

Colonne B, *ligne* 4 (verset 9). ה. — Cette note se rapporte au mot בַּיָּמִים et veut dire que ce mot se représente cinq fois écrit ainsi (Gen. I, 22; Lév. XI, 9,10; Ps. CXXXV, 6; Ezéch. XXXII, 2).

Variante. — D'autres manuscrits ajoutent דגש, i. e. דָּגֵשִׁין « .... et les cinq mots sont marqués du daghesh ». Ce qui rappelle immédiatement au lecteur que le même mot se représente beaucoup plus souvent, mais sans daghesh, et avec un sens tout différent, « dans les jours ».

Colonne. B, *ligne* 7 (verset 10). ה. — Même observation à propos du même mot.

Colonne B, *ligne* 11 (verset 10). ג « Trois fois ». C'est-à-dire que l'expression שֶׁקֶץ הֵם se rencontre trois fois.

Variante. — Un manuscrit ajoute יבעינא, i.e. יִבְעִינָא, c'est-à-dire « dans la chose, l'objet qui nous occupe, dans cette même section ». Les trois passages sont, en effet, Lév. XI, 10, 13, 42. — Un autre manuscrit ajoute encore דשאר שקץ הוא. Et les autres (שאר, i. e. שְׁאָרָא = hébr. שְׁאָר) ont שֶׁקֶץ הוּא (Lév. XI, 12, 41).

Colonne B, *ligne* 13 (verset 11). ל. — La note se rapporte au couple וְאֶת־נִבְלָתָם. Il est vrai qu'il se retrouve deux fois, Lév. XI, 28, et Jérém. XIX, 7; mais sans le waw copulatif.

Colonne B, *ligne* 15 (verset 12). סיבן, i.e. סִיבָן « Signe ». Ici ce mot n'a apparemment pas d'autre fin que d'attirer l'attention du lecteur et de l'avertir qu'il trouvera une note, dans la Grande Massore, sur le passage auquel il se rapporte : אֲשֶׁר אֵין־לוֹ.

Variantes. — D'autres manuscrits, au lieu de סִיבָן, ont la note suivante ו זוג מתה בטל, i. e. וֹ זוּגִין מִתְחַלְּפִין בְּטַעֲמִין « Il y a six paires

qui diffèrent par les accents ». Voyez, dans la Grande Massore, ligne d.

Un autre manuscrit a la note לושא וכל אשר, i.e. לית וְשָׁאָר וְכֹל אֲשֶׁר « Cette expression ne se retrouve plus; et les autres passages ont וְכֹל אֲשֶׁר ». On voit que les deux annotateurs ont eu une préoccupation différente, l'un ayant en vue le second et le troisième mot, l'autre, le premier et le second.

Colonne B, *ligne* 18 (verset 13). ל « Le couple וְאֶת־אֵלֶּה ne se retrouve plus ainsi », c'est-à-dire précédé du waw copulatif.

Colonne B, *ligne* 20 (verset 13). ג « Trois fois ». Répétition de la note du verset 10, ligne 11.

Colonne C, *ligne* 3 (verset 15). סימן « Signe ». C'est-à-dire que les mots אֶת כָּל־עֶרֶב לְמִינוֹ sont l'objet d'une note à la marge extérieure. Voyez plus bas Grande Massore, ligne c.

Colonne C, *ligne* 4 (verset 15). ד = 4. C'est-à-dire le mot לְמִינוֹ se retrouve quatre fois dans la Bible (Gen. I, 4; Lév. XI, 15, 22; Deutér. XIV, 14).

Colonne C, *ligne* 6 (verset 16). יד = 14. C'est-à-dire le mot לְמִינֵהוּ se rencontre quatorze fois dans la Bible (Gen. I, 2 [deux fois], 21, 25; VI, 20 [deux fois], VII, 14 [deux fois]; Lév. XI, 16, 22 [trois fois], 29; Deut. XIV, 16).

Colonne C, *ligne* 11 (verset 19). ל וחד וההסידה והאנפה, i.e. « Ne se rencontre plus ainsi et *une fois* (חַד = hebr. אֶחָד) ce couple se retrouve avec le waw copulatif devant chacun des deux mots ». Le passage auquel il est fait allusion est Deut. XIV, 18; il forme, avec le passage du Lévitique qui nous occupe, ce que les Massorètes appellent זוּגָא, i.e. une paire. Voyez plus loin lignes a et b.

Colonne C, *ligne* 13,14 (verset 20). ל ראפס, i.e. לֵית רֵאשׁ פָּסוּק « Ne se rencontre plus, commencement du verset ». Les renvois placés dans la ligne après כל et après שֶׁרֶץ, et, au-dessus de la ligne, après הָעוֹף, indiquent clairement que la note se rapporte aux trois mots כֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף. Ces trois mots ne se retrouvent plus que dans l'intérieur du verset, *deux* fois, précédés du waw copulatif (Lév. XI, 23; Deutér. XIV, 19), et une fois, du מ prépositif (Lév. XI, 21).

Colonne C, *ligne* 16 (verset 21). ה בטעם, i.e. ה בְּטַעַם « Ce mot se présente cinq fois avec cet accent ». La note se rapporte au mot אַךְ qui, en effet, ne se trouve que cinq fois dans toute la Bible avec le Mahpakh (Lév. XI, 4, 21; I Sam. XX, 39; Jérém. XXX, 11; XII, 1). Voyez plus loin ligne h.

A côté de cette note, et comme ajoutée après coup, se trouve une autre note, à savoir : יב פס, i. e. יב פסוקין « Douze versets », ce qui ne peut vouloir dire que « douze versets commencent ainsi, c'est-à-dire avec אַךְ. » On cite généralement sous cette rubrique les passages suivants : Gen. XI, 4 ; Lév. XXIII, 27 ; XXVII, 26, 28 ; XXIII, 39 ; Num. I, 49 ; XVIII, 17 ; Jér. XXVI, 24. Mais il faut certainement y ajouter Lév. XI, 4, 21 (qui font partie de la note précédente) ; Num. XIV, 9 ; XXXI, 2 ; Job XVIII, 21, ce qui fait déjà treize, et il y en a certainement plus encore, comme on pourrait s'en assurer en consultant une concordance des particules (1).

Colonne C, *ligne* 19 (verset 21). הי כתי לא וקרי לו, i. e. הי כתיב לא וקרי לו c'est-à-dire « 15 (5 + 10) fois écrit לא et lu לו ». Voyez la liste de ces quinze passages, plus bas, Grande Massore, lignes e f g. Remarquez le procédé d'écrire le chiffre *quinze* sans changer les éléments comme cela est enseigné et pratiqué couramment : 9 + 6, tout en évitant la confusion avec l'abrégé יה du nom du *Seigneur*.

GRANDE MASSORE.

Lignes a *et* b. — Ces deux lignes se rapportent à la ligne 11 de la colonne C, et contiennent la liste des זוגין ou paires, analogues à la paire contenue dans le verset 19. Disons tout d'abord que pour faire une *paire* il faut avoir un ou plusieurs mots se présentant le même nombre de fois de deux manières différentes, la différence pouvant consister en une consonne, par exemple un préfixe, ou en un point, voyelle ou accent. Nous disons par exemple que אֲכֻלָה et וְאֹכְלָה forment une paire parce que chacun de ces mots ne se représente qu'une fois. Que si l'un paraissait deux ou trois fois, il n'y aurait pas de paire du tout. Les deux couples du v. 19 de notre page forment *paire* ou זוג parce que chacun de ces groupes ne se présente qu'une fois. La note qui nous occupe en ce moment a pour but de rappeler quatre autres groupes de deux mots qui font paire de la même manière, c'est-à-dire les *deux* mots de chaque groupe se lisant ensemble une fois avec, et une fois sans le waw copulatif. Les cinq paires sont données in extenso sans le waw sur la ligne a et avec le waw sur la ligne b, comme il suit : 1° הַחֲסִידָה הָאֲנָפָה (Lév. XI, 5) et וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה (Deut. XIV, 15) ; 2° עַיִן רִמּוֹן (Jos. XIX, 7) et וְעַיִן וְרִמּוֹן (Jos. XV, 32) ; 3° אֲבִירִין (2) דְּכָרִין (Esd. VII, 17) et וְדְכָרִין וְאֲבִירִין (Esd. VI, 9), 4° עֹשֶׁר נְכָסִים (II Chr. I, 11) et וְעֹשֶׁר וּנְכָסִים (II Chr. I,

(1) M. Ginsburg n'a pas relevé cette note.

(2) ואבירין ne peut être qu'une faute de copiste.

12); 5° יִשָּׂשׂכָר זְבוּלֻן (Ex. I, 3) et וְיִשָּׂשׂכָר וּזְבוּלֻן (Gen. XXXV, 23).

Les deux autres paires sont d'une autre nature; comme les cinq premières, elles consistent chacune en deux groupes qui ne se représentent plus dans l'Écriture : 6° דָּגָן תִּירוֹשׁ (Gen. XXVII, 37) et דָּגָן וְתִירוֹשׁ (Gen. XXVII, 28); 7° עִיר וָעִיר (Esth. IX, 28) et עִיר וְעִיר (Jér. XLVIII, 8). Seulement, dans les deux paires, le second mot des deux groupes retient le waw copulatif.

Chaque groupe dans les sept paires est suivi de la note לֹ qui indique que le groupe est un hapaxlegomenon. De plus chaque paire est surmontée du même signe, à l'exception toutefois de la septième, peut-être pour faire remarquer que le groupe d'en haut עִיר וְעִיר n'est un hapaxlegomenon que dans le cas où le waw copulatif est marqué du shewa; car עִיר וָעִיר qu'on s'attendrait à trouver là pour correspondre au groupe du bas, se représente plusieurs fois dans la Bible. Enfin à la fin de la note le renvoi o — o est placé verticalement de manière à couvrir les deux lignes.

Ligne c. — La note qui occupe toute la ligne a pour but de rappeler que le passage auquel elle se rapporte, Lév. XI, 15 (Voy. plus haut Petite Massore, col. C, l. 3), אֵת כָּל־עֹרֵב לְמִינוֹ se retrouve dans le Deutéronome XIV, 14, avec cette différence que le premier mot אֵת y paraît précédé du waw copulatif. Comme סִימָן (signe mnémotechnique) de ce phénomène on donne le premier verset de la Genèse qui contient אֵת d'abord sans, puis avec le waw copulatif. Le Lévitique est appelé la Loi des Prêtres תּוֹרַת כֹּהֲנִים, et le Deutéronome, la Répétition de la Loi מִשְׁנֵה תּוֹרָה. Nous reproduisons la note avec les points-voyelles דְתוֹרַת כֹּהֲנִים אֵת כָּל־עֹרֵב לְמִינוֹ דְמִשְׁנֵה תוֹרָה וְאֵת כָּל־עֹרֵב לְמִינוֹ וְחַד פָּסוּק סִימָן לְהוֹן בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ

Ligne d. — Cette note a rapport à l'accentuation du groupe אֲשֶׁר אֵין־לוֹ au verset 12 (col. B l. 15). L'annotateur remarque que le même groupe se représente dans le Deutéronome (XIV, 10) avec les mêmes accents sauf un, dargâ remplaçant le mêrekhā, devant l'accent tebhir אֲשֶׁר אֵין־לוֹ. Ces deux groupes ne se trouvant qu'une fois dans la Bible, ils constituent une paire ou זוּג. L'annotateur s'était d'abord arrêté là, comme le prouve le signe o; mais soit qu'il se soit ravisé, soit qu'un autre annotateur ait ensuite complété le travail du premier, nous lisons à la suite deux autres paires du même genre : 1° I Rois XXII, 34 et II Chron. XVIII, 33; 2° Ex. XXIII, 26 et Lév. VII, 33. On trouve ensuite

de nouveau le signe o. Voici la note en entier avec la ponctuation. דתורת כהנים כל אשר אין־לו סנפיר וקשקשת דמשנה תורה וכל אשר אין־לו סנפיר וקשקשת ° הפך ירך הפך ירך לא תהיה לו תהיה שוק °

Lignes e, f, g. — Ces trois lignes contiennent le détail de la note col. C., l. 19, concernant le kethib לא qui dans quinze cas doit être lu לו. Cette note est répétée (remarquez כתב pour כתיב) et les quinze passages suivent :

1° אשר לא יהדה (Ex. xxi, 8); 2° אשר לא כרעים (Lév. xi, 21); 3° אשר לא חבה (Lév. xxv, 30); 4° ולא נתכנו עללות (I Sam. ii, 3); 5° לא אהיה ואתו (II Sam. xvi, 18); 6° לך אמר־לא (II Rois viii, 10); 7° הרבית הגוי לא (Is. ix, 2); 8° בכל־צרתם לא (Is. lxiii, 9); 9° הוא עשנו ולא אנחנו (Ps. c, 3); 10° ימים יצרו ולא (Ps. cxxxix, 16); 11° חן יקטלני לא (Job xiii, 15); 12° לא־אחרישׁ בדיו (Job xli, 4); 13° מרדך אמרים לא (Prov. xix, 7); 14° כן קללת חנם לא (Prov. xxvi, 2); 15° ולא אנחנו זבחים (Esd. iv, 2). Après ce dernier passage o. Un autre (?) annotateur a ajouté ותריין לבר מן מסרתא « Il y en a deux en dehors de la Massore ». Suivent les deux passages 1° וישראל לא יאסף (Is. xlix, 5), 2° ולא־שם בשלושה (I Chr. xi, 20). Puis, sans doute pour remplir la ligne, קדמו דדברי הימים « Premier livre des Chroniques ». Enfin renvoi o — o o — o doublé probablement pour la même raison.

Ligne h. — Cette ligne contient deux notes différentes, dont la première semble étrangère au texte de notre page. Elle consiste en deux passages : אשר הוא מפרסת פרסה (Lév. xi, 26) et אשר הם מזרע צדוק (Ezéch. xliii, 19), dans lesquels le même accent, telišā qetannā, se trouve sur les mots הוא et הם qui suivent immédiatement le mot אשר marqué de l'accent mûnâch.

La seconde note se rapporte au premier mot du verset 21. Elle répète la note de la ligne 16, col. C, et la complète en citant les passages ou le mot אך paraît avec le mahpâkh. Elle les introduit par l'expression וסימנהון. Ce mot littéralement veut dire « et leur signe, leur indication », mais, ici, il équivaut simplement à notre « à savoir ». Les cinq passages sont cités par le premier mot qui suit la particule אך. Les voici avec la ponctuation et l'indication des chapitres et versets : 1° את־זה (Lév. xi, 4), 2° את־זה (Lév. xi, 21); 3° יהונתן (I Sam. xx, 39), 4° משפטים (Jérém. xii, 1), 5° אותך *sic!* (Jérém. xxx, 11).

On remarquera l'ordre dans lequel les notes de la Grande Massore

ont été disposées. L'annotateur a commencé par la marge latérale, plaçant la seconde ligne en dedans de la première. Il a passé ensuite à la marge supérieure, puis à la marge inférieure, suivant dans les deux cas la même marche que pour la marge latérale, commençant par le haut dans la marge supérieure et par le bas dans la marge inférieure; en sorte que les notes se rapprochent de plus en plus du texte, comme pour former une haie protectrice autour de la Loi. C'est le סְיָג לַתּוֹרָה. On comprend que quelques-uns aient pensé à ramener les mots étymologiquement très débattus מַסֹּרָה, et מַסֹּרֶת à la racine אָסַר, lier, emprisonner. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question.

(*A suivre.*)

Université Catholique d'Amérique, jour de l'Ascension 1902.

Henry Hyvernat.

MÉLANGES

I

LE SAINT-SUAIRE DE TURIN ET LE NOUVEAU TESTAMENT

La question passionnante de cette relique, qui occupe la presse des deux mondes depuis quatre mois, intéresse par un de ses côtés les lecteurs de la *Revue Biblique*. Déférant au désir de son directeur, je vais résumer ce qui en a été écrit de plus autorisé. Quelques pages sur la nature du Suaire et son histoire serviront d'introduction à la question scripturaire.

Ce *linceul,* improprement appelé *suaire,* est une grande pièce d'étoffe, longue de $4^{m},36$, large de $1^{m},10$ (1), en toile de lin très fine (2), de couleur jaunâtre clair, sur laquelle on voit des taches brun rougeâtre dessinant, plus ou moins vaguement, deux images d'un corps humain, l'une de face, l'autre de dos, opposées par les têtes (3). Elle fut très endommagée, en 1532, par un incendie, dont à plusieurs reprises on a cherché à réparer les dégâts.

Depuis le XVIe siècle ce linceul, dont il n'y a pas lieu de raconter ici les pérégrinations, passe pour être celui dans lequel le Christ fut enseveli. Le principal défenseur de son authenticité convient qu' « il est dénué de toute garantie au point de vue historique » (4). Il sera facile de l'établir. Ni le Nouveau Testament, ni les Patrologies grecque et latine n'offrent la moindre attestation en faveur de la conservation du lin qui enserra le Sauveur dans le tombeau, moins encore d'une empreinte de son image qu'il y aurait laissée.

Une remarque préliminaire : d'après les prescriptions de la loi judaïque, les vêtements préparés pour les morts ou ayant servi à leur ensevelissement devenaient *assour behana,* c'est-à-dire interdits

(1) C'est la mensuration constatée en 1898 ; celle de 1868 était sensiblement différente : $4^{m},10$ sur $1^{m},40$.

(2) Chan. van Steenkiste, *Le S. Linceul de Turin*. Bruges, 1902, in-8°.

(3) Jos. de Joannis, dans *Études*, 1902, t. XCII, p. 434.

(4) Paul Vignon, *Le Linceul du Christ, étude scientifique*, Paris, 1902, in-4°, p. 198.

pour tout usage et devaient être détruits (1). De plus, la loi mosaïque mettait en garde ses sectateurs contre le culte des reliques : rien dans la loi nouvelle ne poussait les chrétiens à y contrevenir.

Deux textes anciens font cependant mention du linceul du Christ. Dans le chapitre de son *De viris inlustribus* consacré à saint Jacques le Mineur, saint Jérôme cite cette phrase de l'Évangile aux Hébreux, traduit par lui de l'araméen : *Dominus autem, cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei* (2). Que le Seigneur ait ou non donné son Suaire au serviteur du grand prêtre, il n'en ressort pas moins que l'existence d'un linceul à figure était inconnue à la fin du IIe siècle, époque de la composition de cet Évangile, et en 392, date du *De viris inlustribus*. — Les *Studia biblica et ecclesiastica* ont récemment mis au jour une Vie de sainte Nino, apôtre et mère des chrétiens de Géorgie, traduite du géorgien en anglais par l'éditeur (3); on y lit : « Ils ne trouvèrent pas alors le linceul (*sudari*), mais il est dit avoir été trouvé par Pierre, qui le prit et le garda, mais nous ignorons s'il a jamais été découvert ». Ce n'est pas précisément une attestation en faveur du Suaire de Lirey-Chambéry-Turin.

On a réuni un certain nombre de textes, échelonnés entre le IIIe et le Ve siècle, qui prouvent, soit la laideur physique du Christ, soit l'ignorance où l'on était de ses traits.

Clément d'Alexandrie prenait au sens naturel la prophétie d'Isaïe : « L'Esprit témoigne par l'entremise d'Isaïe que le Seigneur lui-même fut laid d'aspect »; « Le chef de l'Église est venu en chair, sans apparence et informe »; il en donne le motif : « Ce n'est pas sans raison que le Seigneur a voulu faire usage d'une forme corporelle vile, pour qu'en louant et en admirant la beauté physique on n'oubliât pas les choses de l'esprit » (4).

Dans son pamphlet contre les chrétiens, écrit entre 160 et 170, Celse les avait précisément accusés « d'adorer un homme petit, laid et de basse extraction, comme on dit ». En le réfutant, vers 249, Origène excipa, contre cette affirmation, du silence des Évangiles et des Apôtres, sans invoquer l'image du Suaire, qui lui était inconnue (5).

Désireuse de posséder un portrait du Christ, Constantia, sœur de

(1) Édition de Richardson, Leipzig, 1896, p. 8.
(2) Frank Puaux, dans *Revue chrétienne*, 1902, t. XVI, p. 35.
(3) Oxford, 1900, t. V, fascic. 1.
(4) *Revue chrétienne*, t. XVI, p. 35.
(5) Ul. Chevalier, *Le S. Suaire de Turin*, 1902, p. 8-9.

l'empereur Constantin, s'adressa à Eusèbe de Césarée, le « père de l'histoire ecclésiastique »; il répondit : « Quelle espèce de portrait désire posséder la princesse? Est-ce l'image de la forme vraie et éternelle du Christ, fils de Dieu, ou bien celle de son apparition terrestre sous sa forme humaine de serviteur humilié? Dans les deux cas, le désir de la princesse est irréalisable. Dieu seul connaît la nature du Fils et, quant à sa chair, l'Apôtre nous dit que nous ne le connaissons plus de cette manière. » Ayant rencontré une femme qui avait une image du Christ et une de saint Paul, le même Eusèbe la lui enleva, pour que ni elle ni d'autres ne fussent conduits à l'idolâtrie (1).

Dans une de ses lettres, saint Jérôme met en parallèle le Saint des Saints, vénéré par les Juifs, et le Sépulcre du Seigneur, où les chrétiens voient par la pensée le Sauveur dans son linceul et le suaire de sa tête. Aucune allusion à l'impression de sa figure sur celui-ci ou de son corps sur celui-là (2).

Au commencement du ve siècle, saint Augustin ignorait les caractères de l'image du Christ : *Ipsius dominicæ facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quæ tamen una erat, quæcumque erat.* Il n'y avait donc pas de type traditionnel provenant du Suaire (3).

Sur les images du Christ, je me bornerai à renvoyer le lecteur, pour la partie documentaire, au livre de M. Ernst von Dobschütz, *Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende* (Leipzig, 1899), pour la partie artistique à celui de M. F. de Mély, *Le Saint-Suaire de Turin est-il authentique? les représentations du Christ à travers les âges* (Paris, 1902).

Du dernier tiers du viie siècle à la fin du xiiie j'ai retrouvé au plus treize textes qui concernent, les uns le suaire de la tête, les autres le linceul ou les linges. Impossible de rattacher d'une manière certaine le Suaire de Turin à aucun d'eux : il a d'ailleurs de nombreux concurrents : quarante-deux (4). Il ne fait son apparition à Lirey qu'après 1357. Pour les évêques de Troyes à cette époque et plus tard, pour le pape Clément VII en 1389, pour l'héritier des Charny (fondateurs de cette collégiale) en 1418, pour l'évêque de Liège en 1449, c'est une peinture, une représentation et nullement le suaire authentique. Les documents qui l'établissent proviennent de sources très diverses; leur authenticité et leur concordance sont inattaquables; on n'a pas pu

(1) Frank Puaux, *A propos du S. Suaire de Turin*, 1902, p. 6.
(2) Ul. Chevalier, *Le S. Suaire de Turin*, p. 9.
(3) *Ibid.*, p. 9.
(4) F. de Mély, ouvr. cité, p. 21.

mettre au jour une ligne qui les contredise. Leur force probante a été confirmée par l'assentiment de tous les historiens autorisés donné à mon *Étude critique* (1). Le livre de M. Vignon n'a pas réussi à l'infirmer; son but est tout autre : « faire entrer définitivement dans l'histoire le Saint-Suaire de Turin par la porte que lui aura ouverte, toute grande, la science positive » (p. 200). Ce sont de grands mots. On a fait remarquer au jeune docteur qu'il est interdit d'invoquer la science positive quand on parle d'un objet qu'on n'a pas vu (p. 199) et qu'on explique un phénomène à l'aide d'hypothèses chimiques qu'on n'a pas vérifiées. Pour avoir constaté que des vapeurs de carbonate d'ammoniaque peuvent décomposer une mixture d'aloès étendue sur un linge fin, de manière à reproduire l'image négative d'une main en plâtre, M. Vignon n'a pas prouvé qu'un corps couvert de sueur produirait le même effet sur un grand linge qui le recouvrirait. Il a moins encore démontré que l'image négative de ce corps serait une œuvre d'art remarquable, que tous les détails seraient reproduits avec une parfaite exactitude artistique et anatomique, que les parties en contact direct ne produiraient aucune tache et les parties non en contact aucune confusion (2), enfin que le linceul dans le tombeau n'aurait fait aucun pli, aurait gardé la rigidité d'une feuille de fer-blanc.

Il y a plus et c'est ici que nous arrivons à l'objet spécial de cet article : l'auteur du *Linceul du Christ* convient que le corps de Jésus, pour produire son image sur le Suaire, n'a dû être ni essuyé ni lavé, ni oint d'aromates ni lié à l'aide de bandelettes, ni en somme préparé pour l'ensevelissement. Les partisans de l'authenticité — inutile de citer aucun nom, la liste ne comprendrait aucun spécialiste — affirment et cherchent à prouver que ces conditions sont justifiées par les Évangile. Avant d'examiner de près ce qu'il en est, voyons ce qu'en ont pensé des auteurs qualifiés, avant que la question du Suaire fût soulevée. Je les prends simplement dans un excellent travail de M. l'abbé P. Bouvier, *Le Suaire de Turin et l'Évangile* (3), auquel j'emprunterai parfois textuellement une bonne partie de ce qui va suivre. D'abord le Dr Sepp, dans sa *Vie de Jésus :* « On se contenta de faire pour le corps du Seigneur ce qu'il était permis de faire même le jour du sabbat... On le lava, on l'enveloppa dans des linges avec des aromates, et l'on couvrit sa tête d'un Suaire... » Ensuite Mgr Le Camus

(1) *Étude critique sur l'origine du S. Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris, 1900, in-8° de 59-LX p.

(2) A. Gontier, dans *Semaine religieuse d'Aix*, 1902, p. 389-90.

(3) *La Quinzaine*, 1902, t. XLVII, p. 20-32; tiré à part, La Chapelle-Montligeon, 1902, in-8° de 16 pages.

(*Vie de Notre-Seigneur*) : « Le corps était tout couvert de sang, on dut le laver. Cette purification dernière était l'acte préparatoire obligé de l'embaumement. L'heure pressait, on se hâta de couvrir le corps d'aromates et de l'entourer de bandelettes selon l'usage juif ». M. E. Levesque est plus précis dans son article *Embaumement* du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux (II, 1728-9) : « Maimonide dit qu'après avoir fermé les yeux et la bouche du mort on lavait le corps, on l'oignait d'essences parfumées, et on l'enroulait ensuite dans un drap de toile blanche, dans lequel on enfermait en même temps des aromates. Le texte sacré est un peu plus explicite sur cette coutume juive. L'Évangile se tait sur la première cérémonie funèbre, consistant à laver le corps; mais on a tout lieu de supposer qu'elle n'a pas été omise pour Jésus-Christ (1). Joseph d'Arimathie et Nicodème, dit saint Jean (XIX, 40), prirent le corps de Jésus et l'enveloppèrent dans des linges avec des aromates, selon que les Juifs ont coutume de faire les préparatifs funèbres (ἐνταφιάζειν). Ces linges comprenaient : des bandelettes (ὀθόνια), dont on entourait chacun des membres à part (ainsi fit-on pour Lazare) ; le σουδάριον, suaire destiné à voiler la tête; enfin le σινδών ou linceul, dont on enveloppait tout le corps. Dans les enroulements des bandelettes et les plis du linceul, on répandait des aromates. Saint Luc (XXIII, 56) distingue les substances solides (ἀρώματα) des parfums à l'état liquide (μύρα). Nicodème avait apporté cent livres d'un mélange (μιγμα) de myrrhe et d'aloès ». Dans un article précédent, le même *Dictionnaire* avait dit (I, 1427) : « Saint Jean raconte comment le corps du Sauveur fut embaumé avec des aromates, qu'on lia avec des bandelettes selon la coutume des Juifs ».

Cette interprétation de l'ensevelissement du Christ, d'après les traditions juives et les Évangiles, est trop opposée au système de M. Vignon pour qu'il ne cherche pas à l'esquiver. Les membres furent-ils liés avec des bandelettes aromatisées? Non. « Le grec ἔδησαν, dit-il, signifie principalement *envelopper,* et c'est aussi le sens du mot *ligaverunt.* Rien ne nous oblige donc à employer en français le verbe *lier* » (p. 123). Quelle est au vrai la signification du verbe δέω? Le Lexique grec-latin de Léopold me dit : *vincio, ligo ;* le Dictionnaire grec-français d'Alexandre : *lier, attacher, enchaîner.* De plus savants pourront donner d'autres acceptions particulières : peu importe ; les dérivés de la même racine expriment la même idée. Pour le cas particulier, il y a un moyen infaillible de savoir le vrai sens que saint Jean attachait à ἔδησαν, c'est de voir s'il s'en serait servi ailleurs et dans quelle acception. C'est

(1) L'Évangile de saint Pierre (110/130), un des plus précieux parmi les apocryphes, dit formellement que Joseph lava (ἔλουσε) le Seigneur et l'enveloppa dans un linceul.

lui précisément qui a raconté la résurrection de Lazare. A l'appel de Jésus « le mort sortit, ayant les pieds et les mains liés avec des bandes. Son visage était également lié dans un suaire. Jésus leur dit : Déliez-le et laissez-le aller ». Impossible de donner aux mots δεδέμενος et περιεδέδετο un autre sens que celui de leur racine δέω, fixé ici par celui de λύσατε, déliez. M. Bouvier a poursuivi son enquête sur la signification du verbe δέω dans tout le Nouveau Testament et partout il lui a trouvé celle de lier, attacher, enchaîner ; il en conclut : « Il faut rompre avec les lois les plus élémentaires de la critique, ou il faut affirmer que le passage de saint Jean ne comporte pas d'autre sens que celui de *lier*... Jamais mot n'a été mieux précisé, et toute hypothèse qui ne s'accorderait pas avec un sens qui s'impose aussi clairement doit être impitoyablement écartée ».

Embarrassé par les bandelettes, M. Vignon ne se gêne pas pour donner à ὀθονίοις « un sens large », pour y comprendre le linceul. Quelle est cependant la signification exacte d'ὀθόνιον? *linteolum*, petit linge, bande. Il ne saurait en être autrement d'un diminutif d'ὀθόνη. Il est donc acquis que le corps fut lié avec des bandelettes.

Eut-on le temps de réaliser toutes les opérations de l'ensevelissement indiquées plus haut? non, dit M. Vignon, et il croit pouvoir appuyer son sentiment sur l'Évangile lui-même : le sabbat était proche; on dut interrompre les cérémonies et les renvoyer au surlendemain. Le *cum jam sero esset factum* peut s'interpréter de plusieurs façons (1). Même d'après le sens le plus étroit, il n'est pas démontré qu'on n'ait pas eu le temps strictement nécessaire pour suivre les usages habituels. Mais on a oublié que l'intransigeance de la loi du repos durant le sabbat ne s'appliquait pas aux soins nécessaires à donner aux morts (2). Ce n'est point en vue de parachever l'ensevelissement laissé imparfait par Joseph et Nicodème que les saintes femmes se procurèrent le soir des aromates (3) : durant trois jours on venait visiter le défunt et à chaque fois on répandait sur le cadavre de nouveaux parfums, pour dissimuler l'odeur de la putréfaction et retarder la décomposition.

Les amis du Sauveur avaient donc employé les cent livres d'aromates

(1) Mgr Bellet, dans *L'Art et l'Autel*, 1902, p. 272.

(2) On ne voit pas non plus que la *préparation* du sabbat ait pu empêcher l'ensevelissement normal : Joseph et Nicodème avaient pour sûr des femmes, des enfants, des serviteurs pour préparer leur intérieur domestique en vue de la fête.

(3) Elles ne pouvaient songer à oindre elles-mêmes le corps du Sauveur; dans les soins à donner aux morts les sexes n'étaient pas mélangés. On montre encore à Jérusalem l'endroit où les saintes femmes se tinrent à l'écart, par respect, pendant que dura l'opération du lavage et de l'onction.

apportées par Nicodème. A quoi? Elles équivalaient à 33 kilogrammes et représentaient de 3 à 4 décalitres au moins. Admettons pour un instant l'hypothèse d'une mixture liquide, absolument indispensable au système de M. Vignon. Une partie aurait donc servi à enduire le linceul, sur lequel se produisit dans le tombeau l'action de l'urée. Mais cet usage ne put absorber la totalité des parfums. Que fit-on du reste? Nier qu'on ait songé à laver et à oindre le corps ensanglanté du Sauveur, c'est aller contre les prescriptions méticuleuses des coutumes judaïques et contre toute vraisemblance. Vouloir restreindre la portée de *sicut mos est Judæis sepelire* aux seuls mots *cum aromatibus* est une puérilité et M. Bouvier estime que si on s'était trouvé dans la nécessité d'omettre l'ablution accoutumée, saint Jean « n'eût pas manqué de signaler cette omission fort extraordinaire pour les Juifs et d'en indiquer même la raison ».

Au cas, au contraire, où le mélange (μίγμα) dont parle saint Jean eût été solide, impossible d'enduire le linceul de la substance aloétique susceptible de recevoir les impressions de l'urée. Je vais établir que cette hypothèse est la seule vraie. L'abbé Fouard l'avait adoptée dans sa *Vie de N.-S. J.-C.* : « Cent livres de parfums furent apportées : c'était de la myrrhe et de l'aloès broyés et mêlés ensemble. Les chairs sanglantes en furent couvertes, on roula de longues bandelettes autour du corps, des bras et des jambes; selon l'usage des Juifs, un suaire enveloppa la tête et, plongé dans ces parfums, Jésus fut porté au tombeau ». Pour prouver scientifiquement la nature solide du mélange apporté au Calvaire, je vais tout d'abord me servir d'une page du livre en faveur de l'authenticité du Suaire dû au P. Sanna Solaro : il est étrange qu'on ait fait plus de cas de ses fantaisies historiques, que de certaines dissertations scientifiques, où il était sur son terrain.

Après avoir prouvé, par l'exemple de Lazare, que les Juifs n'embaumaient pas les corps de leurs défunts, il continue (p. 67) : « On sait d'ailleurs par les Évangélistes que Nicodème apporta au sépulcre *mixturam myrrhæ et aloes*. Et pourquoi donc faire cette mixture? Répondons que c'est une erreur de croire que cette mixture était liquide : elle n'était autre chose qu'un mélange de deux aromes, qui servaient, soit à être brûlés, soit à être placés dans les linges, afin de mitiger en quelque manière durant les premiers jours la mauvaise odeur du cadavre. Il en fut ainsi de Notre-Seigneur, dont le corps fut enveloppé, dit saint Jean : *acceperunt corpus Jesu et ligaverunt eum linteis cum aromatibus* (Jo. XIX, 40), c'est-à-dire qu'on le lia avec des aromes au milieu des linges.

« L'aloès n'était certainement pas le suc de la plante dont on se sert

en médecine, appelée par les botanistes *Aloe socotorium*, comme certains auteurs l'ont cru, ni d'aucune autre plante du même genre : par cette raison que cette substance ou suc amer n'est pas un arome. L'aloès dont parle l'Évangile dans le passage cité plus haut, était une résine que l'on tire d'un grand arbre appelé par les naturalistes *Aquilaria ovata*, dont le bois lui-même est résineux et nommé pour cela bois d'aloès, lequel jeté au feu donne une odeur aromatique ; on s'en sert dans diverses contrées pour parfumer les maisons.

« La myrrhe n'était pas également la myrrhe ordinaire, laquelle n'est nullement un arome et jetée au feu donne seulement de la fumée ; c'était la myrrhe dite première, qui dégoutte naturellement, sans incisions faites à l'arbre, et que l'on appelle *Balsamodendron myrrha*.

« Au dire de Pline, les arbres du Balsamodendron *sudant sponte priusquam incidantur, stacten dictum*. Aussi saint Jérôme et les Septante, au lieu de *myrrham* dans le passage cité de saint Jean, ont *stacten*. Donc la myrrhe et l'aloès sont deux résines, substances par conséquent insolubles dans l'eau froide ou chaude. Le liquide le plus ancien capable de dissoudre les résines est l'alcool ou esprit-de-vin, substance inconnue des Juifs, puisque sa découverte est due aux Arabes (VIIe siècle), comme le mot l'indique assez lui-même. Ces deux substances ne pouvaient donc être employées à l'état liquide, mais le furent à l'état solide. Cette *mixturam myrrhæ et aloes* ne peut donc signifier autre chose qu'un mélange des deux substances réduites en poudre, placées au milieu des linges ou plus probablement brûlées pour parfumer le sépulcre ». Après deux citations, dont l'une, de Jean Nicolai (*De sepulchris Hebraeorum*), affirme que Nicodème fit brûler une grande quantité de myrrhe et d'aloès au sépulcre de Jésus, l'auteur conclut : « Donc les Juifs lavaient les cadavres, les entouraient d'un linceul qui laissait la tête libre, couvraient celle-ci avec un suaire, liaient le corps avec des bandes, et mettaient dans les linges ou brûlaient dans le sépulcre des substances aromatiques ».

Nous voici loin, avec un des meilleurs défenseurs de l'authenticité du Suaire, des théories de M. Vignon. Celui-ci semble faire allusion à l'aloès et à la myrrhe des Hébreux quand il dit (p. 80) : « Quand on voulait employer ces substances, qui sont des gommes résines de couleur brune, on les pulvérisait et on les incorporait à l'huile d'olive, de façon à former une mixture ou onguent » (1). Puis, sans prévenir

(1) Le P. Sanna Solaro nous a déjà prévenus contre cette addition intéressée. Nicodème ne versa pas plus d'huile dans le linceul que la femme du livre des *Proverbes* (VII, 17) dans son lit, en le parfumant de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. Dans les chapitres XXVII et XXX de l'Exode, auxquels M. Vignon renvoie vaguement dans la note de cette page, il n'est

le lecteur, il passe à la page suivante à l'aloès dont les principes sont l'aloïne et l'aloétine : d'un aromate on saute à un drastique, d'une plante de la famille des thymélées à une de celle des asphodèles (liliacées). Dans une prochaine réponse aux *Études* de Paris, dont M. de Mély a bien voulu me communiquer le manuscrit, il établira très nettement cette distinction à l'aide des médecins grecs et arabes. « L'aloès (*O'ud*) employé dans les ensevelissements n'a aucun rapport avec l'aloès pharmaceutique (en arabe *Sabr*), sur lequel repose toute la thèse de M. Vignon. Le dernier fournit une résine, contenant l'aloétine, soluble dans l'eau bouillante, l'alcool faible, l'éther, les huiles fixes et volatiles. L'autre est un bois, parfumé par une huile essentielle (comme le bois de santal), que l'on pulvérise finement et qui est insoluble. M. Vignon les a simplement confondus et, du coup, voilà le facteur principal de ses théories, l'aloétine, supprimé ».

Au sentiment d'un critique de marque, la cause du Suaire de Turin était déjà entendue (1). Il ne faut donc pas juger de la thèse de M. Vignon par le succès qu'elle a atteint auprès du vulgaire. Après avoir tenté, sans y réussir, de compromettre dans l'aventure l'Académie des sciences, on a obtenu « dans de grands journaux d'innombrables articles, plutôt affligeants, et qui dénotent une absence regrettable de connaissances positives et d'esprit critique » (2). Une fois de plus, la presse aura révélé son incapacité à infuser la vraie science dans le public. Les tentatives pour la faire revenir à un sentiment plus réaliste ont été infructueuses : la légende était plus intéressante que l'histoire. Des deux camps on a lancé aux adversaires le reproche de parti pris : il serait trop long d'examiner si le désir de faire la preuve d'un fait extraordinaire ne l'a pas emporté sur celui de le nier.

Une remarque pour finir. Un indice certain d'erreur dans la discussion d'un fait ou d'un document, ce sont les variations de systèmes mis en œuvre pour l'attaquer. Au point de vue historique, on a d'abord nié l'authenticité de la Bulle de Clément VII (Piano) ; on a ensuite contesté son autorité (Colomiatti) ; on en est enfin venu à révoquer en doute la vérité de tous les documents (A. Loth, Sanna Solaro, Vignon). Au point de vue scientifique, d'après Mgr Colomiatti les traits

pas question de mixture liquide : dans l'un il est question d'huile très pure pour les lampes (v. 20), dans l'autre de mélanges d'aromates réduits en poudre, *in tenuissimum pulverem* (v. 36).

(1) A. Molinier, dans *Revue historique*, t. LXXX, p. 111.

(2) Notons cependant, à la décharge de la presse, que son « emballement » s'est produit avant l'apparition du livre de M. Vignon, sur la communication par l'éditeur d'un résumé intéressant.

du Christ apparaissent par développement et non par projection, suivant M. A. Loth c'est l'inverse; d'après M. Vignon enfin, c'est à la fois une projection et une empreinte (1). Comme cause de l'impression M. A. Loth a indiqué les phénomènes électriques qui accompagnèrent le tremblement de terre; pour le P. Sanna Solaro, qui admet le lavage du corps, elle a eu lieu par adhérence dans le transport du corps entre le pied de la croix et la pierre de l'onction. Inutile de résumer l'explication bien connue de M. Vignon. Pareilles variations sont pour mériter à la moins absurde le discrédit le plus complet.

Romans, 15 septembre 1902.

Ulysse Chevalier.

II

LES DESTINATAIRES DE L'ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS

A qui saint Paul a-t-il écrit la lettre qui, depuis les temps de Marcion, porte dans les manuscrits du Nouveau Testament le titre : πρὸς Ἐφεσίους? Tant d'opinions ont été proposées, dans le courant du dernier siècle, relativement à cette question, qu'il semble bien hasardeux d'en présenter encore une nouvelle. Quelques-uns croient pouvoir conserver à l'épître sa destination traditionnelle. Mais la plus grand nombre y reconnaît une lettre circulaire. Elle fut adressée, d'après les uns, à Éphèse et aux églises dont elle était comme le métropole; d'après d'autres, aux sept églises de l'Apocalypse; ou encore au cercle de communautés chrétiennes qui comprenait et entourait Colosses et Laodicée; ou bien à tous les fidèles d'Asie Mineure; ou même à toutes les églises pagano-chrétiennes. A notre avis, il faut chercher les destinataires de la lettre dite aux Éphésiens non pas dans la partie occidentale de l'Asie Mineure vers la mer Égée, mais au nord-est vers le Pont-Euxin. Nous rappellerons d'abord, mais brièvement, les difficultés que soulèvent les autres opinions, pour préparer ainsi la démonstration de cette nouvelle solution.

Les mots ἐν Ἐφέσῳ, au premier verset de la lettre, n'appartiennent

(1) Hilaire de Barenton, dans *Études Franciscaines*, 1902, t. VIII, p. 59 et suiv.

pas au texte primitif : saint Basile atteste que de son temps encore, on ne les lisait pas dans les anciens manuscrits. D'ailleurs, à parcourir attentivement l'épître, il est bien impossible de la prendre pour un entretien par écrit de l'Apôtre avec l'église dans laquelle il séjourna le plus longtemps, à laquelle, peu de temps auparavant dans le fameux discours de Milet, il manifestait un si tendre amour, et dont enfin, pour répéter un mot de saint Ignace d'Antioche, il fait mention dans chacune de ses lettres. Rien de personnel dans toute l'épître ; aucune salutation, et à la fin, pas une de ces petites recommandations que Paul a toujours à faire à ses anciens disciples. Aucune allusion à sa prédication, à son séjour au milieu de ceux à qui il écrit, aux circonstances actuelles dans lesquelles ils se trouvent. Et l'on sait pourtant (les lettres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens sont là pour en témoigner) si l'Apôtre est capable de faire abstraction des relations qu'il a eues avec ses lecteurs ! Les lecteurs de l'épître aux Éphésiens ne lui sont pas personnellement connus : il a entendu parler d'eux (I, 15) et ils ont entendu parler de lui (III, 2).

Ces lecteurs ne sont pas les Éphésiens eux-mêmes. Impossible aussi de les chercher, avec Marcion, à Laodicée. Vers l'année 62, l'église de Laodicée était vis-à-vis de saint Paul dans les mêmes conditions que celle de Colosses (*Col.* II, 1 ; IV, 12). Ni l'une ni l'autre n'avait reçu la visite de l'Apôtre. C'est Epaphras qui les avait fondées et qui en avait apporté des nouvelles à Paul captif. Comment expliquer la différence du ton entre l'épître aux Colossiens et notre épître, si celle-ci a été adressée en même temps que la première à une église voisine et se trouvant dans les mêmes circonstances ? Dans sa lettre aux Colossiens (IV, 15), l'Apôtre envoie par eux ses salutations à leurs voisins de Laodicée, en mentionnant même spécialement la maison de Nympha ; et écrivant, à quelques heures peut-être de distance, à ces mêmes Laodicéens, il n'aurait plus un seul nom propre à rappeler, une seule allusion à faire à l'histoire de l'église, une seule salutation à adresser !

Vis-à-vis de n'importe quelle église particulière, lui eût-elle été jusque-là étrangère comme celle de Rome ou celle de Colosses, Paul savait toujours prendre le ton personnel de la lettre. La meilleure explication de la manière abstraite et générale dont il traite son sujet du commencement à la fin de l'épître aux Éphésiens, semble bien être celle qui reconnaît dans cette épître une lettre circulaire à un ensemble d'églises que l'Apôtre ne connaissait pas encore.

On enlève toute valeur à cette explication, en plaçant Éphèse dans le cercle des églises destinataires de la lettre. Car, pendant son séjour de trois ans dans cette cité, Paul avait eu des relations fréquentes avec les

chrétientés des environs (*Act.* XIX, 10). L'épître aux Éphésiens serait donc, sous ce rapport, parallèle à l'épître aux Galates ; et dès lors, toutes les difficultés renaissent. D'ailleurs, en écrivant à un groupe de communautés auquel aurait appartenu l'une ou l'autre de celles qu'il avait lui-même évangélisées, l'Apôtre n'aurait certes pas manqué d'avoir tout spécialement cette dernière devant les yeux, de même qu'en écrivant la *IIa ad Corinthios* à tous les fidèles d'Achaïe, c'est à l'église de Corinthe qu'il s'adresse surtout.

Pourtant, c'est à un cercle d'églises assez restreint que Paul a envoyé notre lettre : car Tychique doit les visiter toutes et leur porter de ses nouvelles (*Eph.* VI, 21-22). Comme d'autre part Tychique est en même temps porteur et de l'épître aux Colossiens et de l'épître dite aux Éphésiens, les destinataires de cette dernière ne peuvent pas avoir été bien éloignés de Colosses; au moins avons-nous toute raison de les chercher en Asie Mineure (1).

Quelques-uns ont cru que, tandis que la lettre aux Colossiens était pour l'église même de Colosses, l'autre lettre confiée au même porteur s'adressait à la fois à cette église et à celles qui l'entouraient. Mais les périls dans la foi qui menaçaient les Colossiens, existaient virtuellement pour toutes les communautés voisines. L'objet des deux épîtres est d'ailleurs si connexe que plusieurs les ont dites avoir été écrites l'une sur l'autre. Comme l'Apôtre enfin n'avait pas eu de relations personnelles avec les Colossiens et n'avait aucune raison spéciale de leur écrire une lettre à part, pourquoi ne se serait-il pas contenté d'adresser une épître encyclique à Colosses et aux chrétientés environnantes, en développant dans cette lettre unique la matière qu'il traite dans nos deux lettres (2)?

Ainsi donc, il nous reste à chercher en Asie Mineure, vers l'an 62, un cercle assez restreint d'églises qui soient encore étrangères à saint Paul. Mais cette Asie Mineure, l'Apôtre l'a parcourue en tous

(1) Les raisons qui viennent d'être exposées, suffisent à écarter l'hypothèse de la destination de l'épître à toutes les églises d'Asie Mineure ou à toutes les églises pagano-chrétiennes. On pourrait d'ailleurs opposer à ces opinions d'autres difficultés plus grandes encore. Cfr. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, I, p. 343 s.

(2) On en appelle, pour prouver la théorie que nous rejetons, à *Col.* IV, 16, où l'Apôtre avertit les Colossiens de communiquer sa lettre aux Laodicéens, et de lire eux-mêmes la lettre qui leur viendra de Laodicée : τὴν ἐκ Λαοδικίας. Cette dernière lettre serait notre encyclique. Le contexte au contraire nous invite à la prendre pour une épître de même nature que celle aux Colossiens. Et puis, comment l'Apôtre savait-il que la lettre circulaire envoyée par lui en même temps que la lettre aux Colossiens arriverait à Colosses par Laodicée? Il avait donc déterminé lui-même de la sorte l'itinéraire de Tychique. Mais, si sur l'ordre de Paul, Tychique devait se rendre d'abord à Laodicée, Paul n'avait plus de raison de placer des salutations pour les Laodicéens dans sa lettre aux Colossiens.

sens, durant ses trois voyages! Il a traversé plusieurs fois la Pamphylie, la Lycaonie, la Cilicie. Il a longé les côtes de l'archipel jusqu'à Troas. Il a pénétré à l'intérieur, en Phrygie et en Galatie. Vraiment, il n'y a que les provinces septentrionales, celles qui bornent la mer Noire, où nous ne le rencontrions pas avant sa captivité. Et cependant, la foi chrétienne avait déjà pénétré dans ces régions : nous en avons pour garant la *I^a Petri*. N'est-ce pas de ce côté que nous allons trouver les destinataires de l'épître aux Éphésiens?

Revenons à l'inscription même de notre lettre : Παῦλος... τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χ. Ἰ. Ce texte est certainement corrompu. D'abord, dans cette forme, il n'offre aucun sens acceptable : on peut s'en convaincre en parcourant toutes les interprétations qu'on en a proposées (1). Que signifie ce participe οὖσιν placé d'une manière absolue et sans régime? Et après une première désignation des lecteurs par ces mots : « les saints », la seconde appellation « les croyants » n'est-elle pas bien superflue et bien pâle (2)? D'ailleurs, à toutes les lettres qu'il a envoyées à n'importe quelle église, Paul a mis une adresse dans laquelle il indique chaque fois le lieu qu'habitent les destinataires. Tout nous porte à croire que la même indication ne faisait pas défaut dans l'épître dite aux Éphésiens. Il y a plus : chaque fois que le participe du verbe substantif apparaît dans l'inscription d'une des lettres de l'Apôtre, il ne sert qu'à introduire cette indication locale (3). Puisque nous rencontrons ce participe dans l'adresse de l'épître aux Éphésiens, nous sommes autorisés à croire que là aussi il précédait primitivement la désignation du lieu qu'habitaient les lecteurs.

On a supposé que dans l'exemplaire écrit sous sa dictée, Paul a fait laisser un espace blanc après les mots τοῖς οὖσιν, espace que chacune des églises destinataires devait combler en y mettant son propre nom, quand elle prendrait copie de la lettre à la lecture de Tychique. On procède aujourd'hui de la sorte, dans les lettres de commerce par exemple. Mais pareil procédé est-il bien vraisemblable chez l'Apôtre? En tout cas, s'il a été employé, il n'a circulé aucun exemplaire de l'épître qui ne portât le nom d'une église particulière. Comment une

(1) Cfr. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe* (Krit.-exeg. Komm. über das N. T. begr. v. H. Meyer, 7e éd.), Göttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897, *Einleitung*, p. 47; *Komm.*, p. 1-2 in n.

(2) Dans *Col.* I, 1 (τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ), la construction est différente et l'adjectif πιστοῖς nous semble rendre le sens plus ordinaire de fidélité.

(3) *Rom.* I, 7 : πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις. *I Cor.* I, 2 : τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις. *II Cor.* I, 1 : τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ. *Phil.* I, 1 : πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις.

indication de ce genre n'est-elle pas passée dans les manuscrits? L'explication est donc insuffisante.

Il serait plus vraisemblable d'admettre que, lorsqu'on fit la première collection des lettres de saint Paul, collection dont dépend toute la tradition textuelle de ces lettres (1), le scribe, par distraction, a omis la ligne renfermant l'indication désirée. Le texte aurait porté par exemple :

τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν
ἐν Ἀσίᾳ ἀγαπητοῖς θεοῦ
καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ;

mais l'amanuensis aurait sauté la seconde ligne. Cette hypothèse se heurte pourtant aussi à deux objections. Cette simple dénomination de πιστοῖς devient plus singulière encore, à la fin d'une énumération de plusieurs membres. Et puis, comme M. Zahn (2) le fait observer à juste titre, l'Apôtre ne place jamais l'indication locale en question *au milieu* des qualificatifs qu'il donne à ses lecteurs. Elle les précède tous, ou elle les suit tous (3).

Il reste une hypothèse qui, à notre connaissance du moins, n'a pas encore été proposée. Si l'indication de lieu n'a pas été omise après le participe οὖσι, n'y aurait-elle pas été corrompue? Et ne serait-ce pas de cette corruption que serait née la leçon καὶ πιστοῖς, laquelle, pour une autre raison déjà, nous a paru suspecte?

S'il en était ainsi, le nom de lieu n'aurait pas été introduit par la préposition ἐν, mais par κατά. Employée avec l'accusatif et dans un sens local, cette préposition signifie à travers (4), autour de (5), vers (6), le long (7). Il nous faudrait donc trouver le nom d'une province à travers laquelle les destinataires de la lettre auraient été dispersés; ou d'une localité, d'une montagne peut-être, autour de laquelle ou aux environs de laquelle ils auraient été groupés; ou d'un fleuve le long du cours duquel ils auraient habité; nom qui, combiné avec la préposition précédente κατά, aurait pu donner naissance à la mauvaise lecture καὶ πιστοῖς. D'après nos observations précédentes, nous sommes naturellement amenés à chercher ce nom dans la partie

(1) Cf. E. Nestle, *Einführung in das griechische Neue Testament*, Göttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 2e éd., 1899, p. 244. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, 2e partie, p. 829

(2) *Einleitung*, I, p. 341.

(3) Voir tous les endroits cités plus haut.

(4) *Act.* xi, 1 : οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν.

(5) *Act.* ii, 10 : τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην.

(6) *Act.* xvi, 7 : ἐλθόντες δὲ κατὰ τὴν Μυσίαν.

(7) *Act.* xxvii, 5 : τό τε πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν.

septentrionale de l'Asie Mineure. Or, on y rencontre, arrosant au temps de l'Apôtre le Pont, le Pontus Galaticus, le Pontus Polemoniacus, un fleuve du nom d'Ἶρις. A l'intérieur des terres, le long de son cours, se trouvaient des villes importantes (1). Vers cette époque enfin, le christianisme avait déjà pénétré dans ces régions, puisque la *I^a Petri,* écrite peu de temps après l'épître aux Éphésiens, est adressée en premier lieu ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου. Les églises destinataires de l'épître aux Éphésiens ne se seraient-elle pas trouvées aux environs de l'Iris, ou le long de l'Iris? Paul aurait en ce cas écrit son adresse comme suit :

... TOICOYCINKATIPINTOICENXPICTW.

Le copiste aurait lu :

... TOICOYCIN KAIΠIN TOIC EN XPICTW.

Une pareille erreur s'explique très aisément. Même écrites avec nos capitales actuelles, les deux leçons se ressemblent fort. La confusion était bien plus facile encore dans les capitales anciennes. On remarque dans les plus vieux manuscrits du Nouveau Testament que le T prend parfois la forme du Γ ; de fait, ces deux consonnes ont été confondues (2). Ainsi, dans notre texte (KATIP), le trait horizontal du T a pu ne pas se développer à gauche et rejoindre à droite le I suivant. D'autre part, la tête du P est d'ordinaire très petite dans les manuscrits onciaux. Pour peu qu'elle ait été mal formée et que le trait supérieur de la lettre se soit étendu à gauche vers le I précédent, l'amanuensis avait devant lui trois traits verticaux juxtaposés et réunis, ou à peu près, par le haut par un trait horizontal. Avec une légère distraction, il pouvait décomposer ces trois traits en I Π (3) et lire, au lieu de KATIPINTOIC, les mots KAIΠINTOIC. La correction du N en C de πιντοις en πιστοῖς s'imposait alors à lui (4).

Le texte authentique de l'adresse de la lettre dite aux Éphésiens

(1) Cfr. Kiepert, *Lehrbuch der alten Geographie,* p. 92-93.

(2) Cfr. Tischendorf, *Novum Testamentum graece.* t. II, Leipzig, Hinrichs, 1872, p. 593.

(3) On peut voir dans les *Prolegomena* mis par Gregory à l'ouvrage cité de Tischendorf (t. III, *ib.* 1894, p. 57) des exemples de la corruption de TI en II et vice versa de II en TI.

(4) Peut-être, si le commencement du mot terminait la ligne, la lettre N n'était-elle pas écrite.

Si l'on veut voir combien facilement l'erreur que nous admettons a pu être commise, qu'on examine la première ligne du spécimen d'écriture du codex Alexandrinus donné par M. Nestle à la fin de l'ouvrage cité. On y lit un T écrit comme un Γ; et les premières lettres de la ligne IIP sont écrites de telle façon qu'un lecteur peu attentif, si le contexte s'y prêtait, pourrait lire III.

Dans cette même lettre, *Eph.* IV, 19, de ἀπηλΓΗκότες, un copiste distrait DE a fait ἀπηλΙΙΗκότες.

serait donc : Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν κατ' Ἶριν τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Paléographiquement, la corruption de ce texte se comprend au moins aussi facilement que foule d'autres corruptions dues, dans la transcription des livres du Nouveau Testament, à une distraction des yeux du copiste. — Grammaticalement, la construction de la phrase ainsi restituée répond parfaitement au style de l'Apôtre. L'expression τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ se retrouve *Rom.* VIII, I, et la phrase entière est exactement parallèle à celle de *Gal.* I, 22 : ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ. Si l'on considère enfin que la répétition de la formule ἐν Χριστῷ est caractéristique du prologue de notre épître (I, 1-14), on ne s'étonnera pas de la rencontrer déjà dans l'adresse (4). On nous dira peut-être que Paul n'emploie nulle part une indication locale de cette nature, qu'il se serait plutôt servi du nom de la province romaine dans laquelle se trouvaient les chrétientés en question. Mais un coup d'œil jeté sur la carte révélera tout de suite que les églises situées à l'intérieur du pays, le long de l'Iris, ont pu facilement appartenir à plusieurs provinces romaines (Pont, Galatie) et encore au royaume de Polémon qui subsista jusqu'en l'an 63 après Jésus-Christ. On comprend aisément que l'Apôtre, dans l'inscription de sa lettre, ait choisi une expression générale, indépendante de toutes ces distinctions.

Enfin, l'hypothèse qu'il faille chercher les destinaires de la lettre aux Éphésiens dans la partie nord-est de l'Asie Mineure, rendra mieux compte et de l'occasion qui a fait écrire cette épître, et de son histoire, je veux dire de la manière dont elle a été acceptée si tôt et si universellement pour une lettre à l'église d'Éphèse.

Ces chrétientés sont nées et ont grandi sur le terrain réservé en quelque sorte à saint Paul, mais sans son concours et peut-être sans le concours d'aucun apôtre. Or, Paul vient d'apprendre qu'on lui fait un reproche de ne pas mener à la perfection du christianisme ceux qu'il a une fois convertis, et surtout de ne pas se préoccuper suffisamment des églises nées à côté des siennes, fondées par ses disciples peut-être mais sans son intervention personnelle (*Col.* I, 28-II, 1). Sur ce prétexte, de faux docteurs veulent à Colosses, comme d'autres jadis à Corinthe, élever un édifice peu solide sur le fondement stable posé par l'Apôtre. En même temps qu'il apprend ces nouvelles, Paul entend parler (*Eph.* I), des chrétientés que l'un ou l'autre évangéliste (*Eph.* IV, 11) a amenées à la foi dans une partie éloignée de l'Asie Mineure (15) (1). N'est-il pas naturel que, sous l'impression de l'accusation dont

(1) C'est peut-être Aquila, qui était originaire du Pont (*Act.* XVIII, 2), qui aura communiqué cette nouvelle à Paul.

il vient de recevoir connaissance, il profite du départ de Tychique pour Colosses pour entrer en relation avec ces chrétientés, pour leur envoyer une épître dans laquelle il s'efforce précisément de donner à ceux qui la doivent lire, la conscience exacte de l'unité de l'Église de Dieu, de l'union intime qui fait de tous les fidèles, quelle que soit leur histoire, un seul corps dont la tête est le Christ?

Ces églises du nord-est de l'Asie Mineure jouèrent un rôle fort obscur au 1er siècle. Elles n'apparaissent guère mêlées au mouvement qui emportait Éphèse, Corinthe, Rome. Quand on fit la première collection des lettres de l'Apôtre, ce fut Éphèse qui fournit la copie de l'épître dont nous nous occupons, copie qu'elle avait prise au passage de Tychique lorsque celui-ci débarqua dans son port pour se rendre à Colosses et vers le Pont. Venue d'Éphèse, cette lettre passa bien vite pour une lettre aux Éphésiens, d'autant plus qu'on n'en possédait pas d'autre écrite par l'Apôtre à la plus célèbre de ses églises. Les vrais destinataires, relégués à l'autre extrémité de l'Asie Mineure, n'étaient guère à même de réclamer. D'ailleurs, ces églises furent bientôt décimées par la persécution. Et aucune ne pouvait revendiquer comme son bien propre, une lettre destinée à toutes ces chrétientés à la fois.

Cette hypothèse sur les destinataires de l'épître aux Éphésiens repose sur l'exclusion de toutes les autres et sur une restitution qui nous paraît bien vraisemblable, d'un texte certainement corrompu. Si elle ne se fait pas recevoir, peut-être mettra-t-elle un chercheur plus expert sur la voie de la vraie solution.

Louvain.

P. Ladeuze.

III

NOUVELLES INSCRIPTIONS NABATÉENNES DE PÉTRA

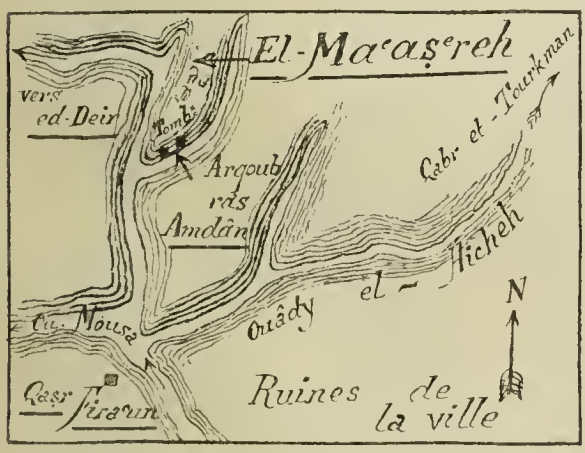
Au printemps dernier, la troisième caravane biblique au Sinaï réussissait enfin, non sans quelques difficultés, à forcer le passage d'ʿAqaba à Maʿân et Pétra. Nous ne pouvions songer, durant une trop courte halte, à poursuivre les explorations antérieures; après une visite sommaire de l'antique cité du désert au profit de nos compagnons d'étude, il nous restait à peine le loisir de compléter nos informations topogra-

phiques et les lacunes de quelques relevés accomplis dans les voyages précédents — le relevé du ḥaram en particulier et la recherche de *Ou'aïrah*. — En fait d'épigraphie, force a été de nous borner à estamper et copier un certain nombre de proscynèmes en des quartiers moins fréquemment visités de la capitale nabatéenne.

En collationnant ces documents au retour sur les épreuves des planches du tome II du *CIS.*, dont M. Chabot a eu l'obligeance de faire communication au P. Lagrange, nous avons trouvé plusieurs de nos textes dans ceux qu'a rapportés naguère M. le prof. Euting. Une vingtaine toutefois nous ont paru nouveaux : on en a sous les yeux des facsimilés dessinés d'après les copies et les estampages. Les notes suivantes enregistreront brièvement les observations relatives à la teneur des textes et une lecture provisoire subordonnée à un déchiffrement plus habile et à une analyse plus compétente.

I. El-Ma'aṣereh, المعصرة.

Le diagramme ci-joint donnera la localisation de ce promontoire rocheux, isolé par la vallée qui se détache de l'ouâdy Mousa près du *Qaṣr Fira'ûn* pour monter vers *ed-Deir*, et par un ravin latéral aux pentes abruptes. A l'entrée de ce ravin une passe étroite porte le nom caractéristique d' *'Arqoub râs 'Amdân* عرقوب راس عمدان : il y a là des tombeaux où nous avons relevé les deux graffites n°s 16-17 (voir ci-dessous). La gorge s'infléchit vers le nord : c'est en gravissant les pentes occidentales que nous avons trouvé sur les blocs de grès des proscynèmes que le manque de temps ne nous a pas permis de recueillir tous. Peut-être en suivant plus au nord la crête du معصرة ou en remontant plus avant dans la crevasse rencontrerait-on des tombes ou quelque sanctuaire rupestre analogue à el-Madrâs, en-Nadjar, ou ed-Deir.



1. — Estamp. et cop. : grandes lettres, bien gravées, de 0^m^,15 en moyenne.

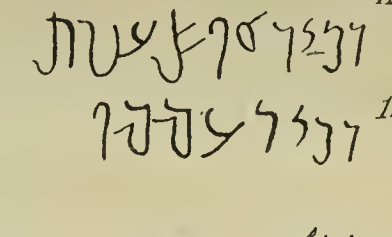
שלם שעדאלהי בר שלמן. *Paix! Ša'adallahi fils Šalmân.*

Les deux noms ont été déjà fréquemment rencontrés; voir les références dans Lidzbarski (*Handb. nords. Epigr.*).

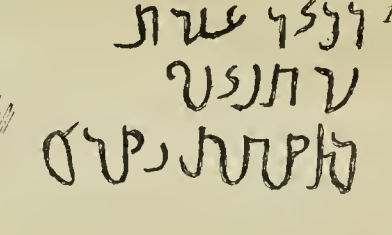
PÉTRA
Mars 1902
el-Mo'a.jereh, nos 1-7.
el-Jaraisah, nos 8-10.
1
2
3
3bis
4
5
6
7
8
9
10
0.18
0.70

PÉTRA el-Nadjar n.os 11-15.
n.os 16-17, Mrqoub râs Amdân.
n. 18, el-Mêr, n. 19, el-Farasah.
n. 20, **BEIT-RAS** [Capitolias]

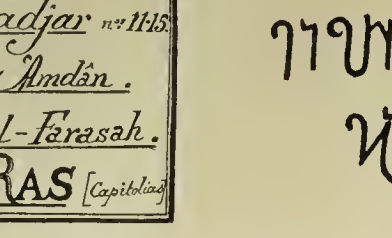
11.



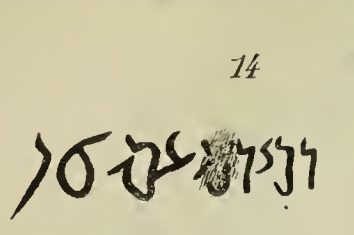
12.



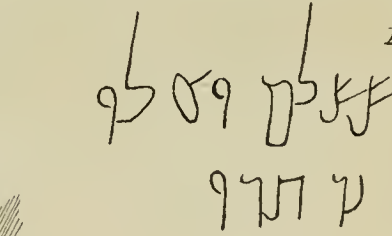
13



14

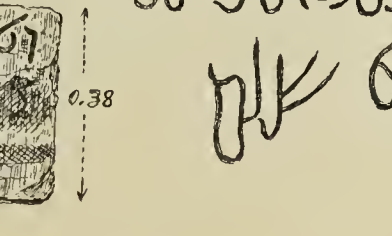


15.

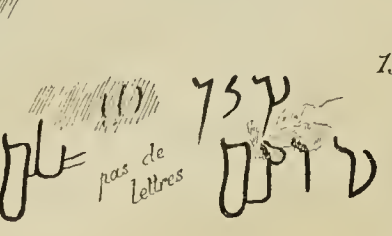


16

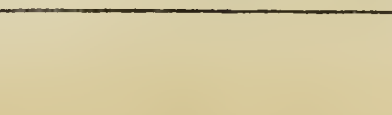
17



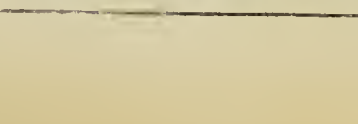
18.



19.



20.



2. — Est.; gravure épaisse et peu soignée. Une incertitude dans le raccord des feuilles de l'estampage ne permet pas d'affirmer la teneur du nom final. Hauteur moyenne des lettres $0^m,075$.

//////// דכיר שלי בר עבד־רם. *Mémoire de Šullaï fils de ʿAbd-ram (?).*

Les traces de lettres qui suivent appartiendraient plutôt au mot שלם qu'à בטב. Le nom Šullaï est connu; celui du père semble nouveau, quelle que soit la lecture adoptée. Le *mem* paraît en tout cas final, ce qui limite les combinaisons phonétiques.

3. — Sous le précédent; gravure moins forte; le début manque, sans qu'il soit possible de préciser le nombre des lettres disparues. Est.

אם תחלמי..... *mère de Taḥalmi.* On restituerait assez volontiers ...X דכיר ou plutôt ...X שלם, si la tournure n'était fort insolite et le nom nouveau. Le שלם qui suit doit appartenir au proscynème qui prolonge la ligne.

3 bis. — Suite du précédent; gravure plus petite. Est.

..... שלם ענישו. *Paix! ʿOnaïšou.....* Nom connu.

4. — Sur un rocher voisin; gravure un peu grêle; haut. moy. des lettres, $0^m,055$. Est. et cop.

שלם עבדו | בר חורו בר תלמו

Paix! ʿAbdou fils de Ḥourou, fils de Talmou.

Le texte est assez original au point de vue graphique. L'agencement des mots fait quelque difficulté : שלם a été tracé avant la ligne inférieure puisqu'il en coupe le dernier mot; il appartient pourtant à ce proscynème, puisqu'il n'est pas suivi d'autres lettres et que nous n'avons rien distingué avant עבדו. *Talmou,* coupé au milieu par le *mem* supérieur, est uni par un signe qu'on prendrait au premier abord pour le prolongement des boucles qui relient les lettres gravées au-dessus. Un examen plus minutieux montre qu'il y a là comme un véritable trait d'union. Voyez le double trait faisant fonction analogue dans l'épitaphe de la reine Šouqailat trouvée dans notre première exploration de Pétra, *CIS.*, II, 351.

Voir les références pour les noms dans Lid.

5. — Gravure large et ferme; ligne irrégulière et incomplète. Est. et cop. Haut. moy. des lettres $0^m,10$.

שלם אטלס בר עתישו ....

Paix! Aṭṭalos fils d'ʿAttišu,

On ne voit pas que le premier vocable se soit déjà rencontré en na-

batéen. Quelques traces de sigle avant le *samek* sur l'estampage pourraient faire songer à un *waw*. Malgré l'apparente forme de *noun* pour l'avant-dernier caractère, la présence du ט ne souffre guère qu'on voie dans le nom une forme abrégée du grec Ἀθανάσιος qu'on pourrait lire Ἀθάνας; cf. Pape (*Wörterb. der griech. Eigennamen*). Pour עתישי, comp. עתשו dans Lid., et surtout l'arabe عَتَّاسٌ. La lacune finale appartenait probablement à un autre texte.

6. — Écriture négligée. Est. et cop.. Haut. moy. des lettres 0m,05.

דכרון טב ש.. שלם

Mémoire en bonne part de S... Paix!

La lecture du nom est incertaine; la seconde lettre est assez bien un *khet*, mais la troisième ne peut être fixée.

7. — Fragment incomplet du commencement et de la fin. Est. et copie d'où nous n'avons pu tirer aucun sens. Lettres de 0m,05.

.....ך מתי צאו בר ו.....

II. El-Farasah.

Pour la localisation voy. *RB.* 1898, p. 175. — Les trois nos suivants sont gravés dans un même cartouche; écriture fine et élégante mais d'une conservation imparfaite qui rend la lecture un peu ardue. Est. et cop.

8. — Première ligne du cartouche : deux mots seulement conservés; le proscyneme n'occupait que la moitié de la ligne, le reste vide. Lett. de 0m,03.

שלם נבלו ....כי .....ן

Paix! Nabalou.....

Le nom, qui ne figure pas encore dans le registre de Lid., s'est rencontré cependant déjà à Pétra; cf. *CIS.*, II, n° 401.

9. — Seconde ligne du cartouche. La lecture matérielle paraît à peu près certaine; seule la première lettre du mot qui suit שלם demeure douteuse entre *qof* et *ṣâdé*. Haut. moy. des lettres 0m,035.

שלם קרא או כתבא.

Nous serions tentés d'y voir une formule telle que : *Paix à celui qui lit ou qui écrit,* sans pouvoir la justifier de tous points sous le rapport grammatical.

10. — A la suite du précédent, sur la même ligne.

[ב]שלם אפתח בט. *Paix! Aftaḥ en bonne part* (?). Une cassure a

emporté plusieurs lettres, à la fin; les traces qui en restent ne nous ont pas permis une lecture quelconque. Entre et (ou ל?) après le nom, l'estampage montre des apparences de lettres : ce sont des stries du rocher. La restitution בטב devient dès lors à peu près certaine. A la suite on attendrait ושלם dont nous n'avons su distinguer les éléments, le dernier signe ayant quelque aspect de *noun* final(?).

Le nom Aftaḥ est fréquent. Il s'est trouvé déjà à Pétra (*CIS.*, II, 403 bis) où l'indication généalogique fait aussi défaut.

Ces graffites ne pouvaient avoir échappé à Euting, car le cartouche est sur un rocher fort en vue, non loin d'un des premiers grands tombeaux du Farasah et de la curieuse inscr. n° 405 du *Corpus*, dont la lecture évidente כריזנו avec les modifications possibles pour les lettres ר = ד, נ = ל, a cependant défié jusqu'ici toute analyse.

Nos numéros 8-10 correspondent en effet aux n°s 415-417 du *Corpus* d'après un est. et des copies d'Eut. publiés pl. XLIX et LIII sous les n°s 415, 416^a-416^b, 417^a-417^b. L'est. n'a rien donné pour le 1er graffite. La copie d'Eut. au n° suiv. ne diffère pas sensiblement de la nôtre. Il a préféré lire *ṣâdé* le sigle qui nous a semblé *qof*. Entre *alef* et *waw* il a dessiné le commencement d'un *alef* fleuri qu'on peut voir complet sur la pierre (cf. copies et est.). A la fin du mot qui suit, Euting n'a copié qu'un *alef* fleuri; nous y avons vu le groupe בא, par le fait d'un trait assez accentué sous la branche supérieure de l'*alef* et qui ne saurait être négligé dans la lecture, car il a été voulu par le graveur et se distingue nettement soit de la boucle d'א, soit des stries du rocher. Comme exemple d'*alef* fleuri au commencement ou dans le corps d'un mot, dans la lecture que nous avons proposée, on peut citer le beau texte de Rabel à Pétra, *CIS.*, II, 349.

A l'aide de ces nouveaux éléments la vraie lecture sera sans doute fixée par les experts.

Après Aftaḥ dans le n° suiv., Eut. a copié quelques sigles dont la lecture est tout à fait incertaine.

III. En-Nadjar.

11. — Sur un rocher en allant du ḥarâm dans la direction d'el-Mêr. Lettres un peu grêles, de 0^m,065 en moy. Est.

דכיר אוש־עבדת. *Mémoire d'Aouš'obodat.*

Le nom, qui ne serait pas sans analogie avec les appellatifs bibliques tels que מִתְּנִי, Néh. 12 19; Esd. 10 33, ou מִתַּנְיָה, Néh. 11 17; 12 8; Esd. 10 26, etc., a été déjà relevé à Pétra; voy. *CIS.*, II, 402, qui ne doit pas être identifié à notre texte, bien qu'il se trouve en un lieu peu

éloigné. Ce nom a son intérêt au regard de l'apothéose d'ʿObodas par ses sujets; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil...*, I, 39 ss; II, 366 ss.

12. — Même bloc, sous le texte précédent : gravure encore moins accentuée; haut. moy. des lettres 0m,05. Est.

דכיר עממו *Mémoire d' ʿAmamou.*

Le nom est fréquent : références dans Lid.

13. — *Ibid.* Bonne gravure et lecture facile. Cop.

דכיר חורו *Mémoire de Ḥourou*
בר תימו *fils de Taïmou.*

C'est le n° 402bis du *Corpus,* mais il nous a paru utile de fournir du texte une copie plus proche de la réalité.

14. — Dans la même région; petites lettres épaisses mais bien formées, hautes de 0m,04 en moyenne. Est.

דכיר מ?עמיאן. *Mémoire de Maʿamân* ou *Kaʿamân.*

La lettre initiale est seule douteuse par le fait d'une cassure.

Les éléments qu'on en peut distinguer sur l'estamp. conviendraient mieux à *kaf* qu'à *mem* n'était le petit crochet qui revient à gauche de la cassure. Le manque de copie et le défaut d'examen spécial de la pierre ne nous permettent pas de prendre un parti.

15. — Au delà d'en-Nadjar, peu avant d'atteindre le vallon d'el-Mêr, au col où est écrit le nom *Râs es-Sik* dans le croquis topographique de *RB.* 1898, p. 171. Écriture ferme quoique un peu négligée. Cop.

דכיר עבדת *Mémoire d' ʿObodat*
בר חונינו *fils de Ḥounaïnou,*
בילקחת בצרא *de la région de Boṣra.*

Les noms sont connus et la lecture ne présente quelque difficulté que pour le mot initial de la troisième ligne. Au point de vue matériel il y a cependant peu à hésiter. Nous empruntons le sens adopté au *Thesaurus syr.* de Payne Smith, col. 1967, v° حمس, où l'on trouvera des références pour حمسا *région de..., environs.* Boṣra est sans doute plutôt la grande cité qui fut longtemps la capitale d'Arabie que le *Bṣeireh* des plateaux du Djébâl. Pour maigre qu'elle soit, cette notice rompt l'éternelle monotonie des *mémoires.*

IV. ʿArqoub râs-ʿAmdân.

Voy. la localisation ci-dessus, au n° 1.

16. — Sur un tombeau. Grandes lettres pas très profondes et mal conservées. Le déchiffrement est cependant assez sûr. Est. en partie et cop. Lettres de 0m,12.

.... צאיך ou חריתו בר ק ... ... *Ḥaritou fils de?...*

Il ne doit manquer en avant que שלם ou דכיר, mais nous n'avons pu déterminer l'étendue de la lacune finale, ni l'articulation du nom de l'ancêtre. חריתו figure dans les inscr. sinaïtiques.

17. — *Ibid.* Groupe très fruste; gravure à la pointe; les lettres sont pointillées et la lecture ardue. Lacune relativement étendue devant les lignes 2 et 3. Est. et cop. Haut. moy. des lettres 0m,06.

שלם ..אז. בר תיכו	*Paix! ..az(i?)... fils de Taïmou*
בר שבויתת־אלה....	*... fils de Šemitatallah(i?)*
יאהלתא שלם.....	*..... Paix!*

Il se pourrait que les trois lignes fournissent la même généalogie. Lig. 1. Nous ne savons lire le premier nom; les débris de lettres du commencement ne semblent pas appartenir à un ש. Après בר, le signe qu'on pourrait prendre pour un ב dans l'est. a tout l'air d'un prolongement plus accentué de la cassure. Le nom suivant est connu. — L. 2. S'il s'agit de la même descendance, il faut supposer un anneau de la lignée dans la cassure. Šemitatallah(*i* ou *a*), dont la lecture nous paraît assez fixée, serait nouveau; cependant Šemitat tout court a été rencontré déjà à Pétra (près d'el-Mêr, *RB.* 1898, p. 175) et sa construction en nom théophore n'est pas un fait insolite. — L. 3. Le groupe transcrit avec une certitude relative est difficile à phonétiser.

V. El-Mêr; el-Farasah.

18. — Sur un rocher noirci par la fumée, dans le voisinage des deux grands blocs couverts de proscynèmes (*RB.* 1898, p. 171, croquis B). Lettres assez grêles mais régulières et sans obscurité. Cop.

ש שלם ואלו	*Paix! Ouaïlou*
בר חרו	*fils de Ḥorrou.*

La copie de ce proscynème n'est donnée ici que pour confirmer la reproduction donnée dans le *Corpus* d'après une copie très insuffisante, n° 370bis.

Ouaïlou est fréquent : voy. Lid. — Ḥorrou à Pétra. *CIS.*, II, 365.
Le double ש initial, dans Eut., *Sinait. Inschr.*

19. — Fragment de mauvaise écriture et de très insuffisante conservation, relevé à cause du nom malheureusement peu clair avec ses lettres larges, empâtées et sans profondeur. Nous avons estampé ce nom, mais l'est. n'a pas bien rendu l'aspect et la copie est reproduite de préférence dans le fac-similé. Haut. moy. des lettres 0m,10.

.... בריך	*Béni soit...*
...בר רקם שלם	*[Paix!] fils de Réqem. Paix!*

Au commencement de la ligne 2, avant בר mais isolé par un blanc,

nous avons lu un שלם à rattacher peut-être à un autre proscynème. Même observation pour celui de la fin de la ligne, trop isolé. Le nom Réqem serait assez curieux à Pétra ainsi nommée dans l'antiquité. D'après l'est. plutôt *Nésem*.

VI. Beit-Râs [Capitolias de la Décapole].

20. A propos d'inscript. nab. nous joignons ici, quoique prise dans un autre voyage, une nouvelle copie d'un texte découvert naguère à Beit-Râs par Kiepert. La copie un peu inexpérimentée faite par ce savant fut publiée en 1884 dans la *Zeitsch. der morg. Gesell.* XXXVIII, 535, par M. E. Sachau, dont la lecture a été adoptée, semble-t-il, dans le *CIS.*, II, 194 (voy. le texte pl. XXVI). Le texte a été ainsi interprété : ... | .....אתתה ב..... | ...חלמיש...א... [אל] | דא נפשא ד עבדי נמר. *Hoc est sepulcrum, quod fecit Naṭar[el]* | ..... *Ḥalmiš,* | ..... *uxor ejus*...—..... Cette lecture ne correspond pas de tous points à la copie de Kiepert.

En visitant les ruines de Beit-Râs nous avons recherché l'inscr. Elle est gravée sur un bloc de grès basaltique noir, employé aujourd'hui comme linteau de fenêtre dans une construction effondrée qu'on nomme « la mosquée » *el-Djâm'a* (1).

La gravure n'est pas très soignée; elle a été difficile d'ailleurs dans le basalte, mais la lecture demeure assez sûre dans les parties sauves. Le bloc a été équarri pour être adapté à la construction de la fenêtre; il se pourrait que les lignes fussent incomplètes à gauche, sinon il faut supposer qu'une ligne a été emportée. L'examen sommaire du bloc tel que nous avons dû le faire par suite du mauvais vouloir des habitants ne nous a pas permis d'affirmer quelque chose à ce sujet. Nous n'avons pu estamper; mais en attendant une circonstance plus heureuse, la copie—contrôlée d'ailleurs dans l'ensemble par celle de Kiepert — permet de donner du texte une lecture sensiblement différente de celle de Sachau et du *Corpus*. Haut moy. des lettres $0^{m},085$.

... דא נפשא די עבד עמר?	*Ceci est le tombeau qu'a fait Amr...*
..... ר אפצא למש (ב)...	*... fils d'Afṣa pour Mas...*
[... אתתה ב[רת.....	*.... Son épouse f[ille de...].*

Lig. 1. ...עמר sera complété diversement selon qu'on supposera ou non une cassure latérale du bloc. Si on le tient pour à peu près complet sur les côtés, on devra admettre le rejet d'une ou plusieurs lettres à la ligne suivante, comme l'a fait Sachau dans sa restitution du nom, dont la première lettre n'est sûrement pas un *noun* mais un *'aïn* évident même

(1) Décrite par SCHUMACHER, *North. 'Ajlûn*... p. 157 ss., sans qu'il soit parlé de l'inscription.

dans la copie de Kiepert. Le second sigle sera si l'on veut un מ ; nous préférons un *mem*, bien qu'il ait en fait quelque apparence d'un *hé*.

L. 2. Dans la cassure du début on ne distingue que les traces d'une lettre, deux au plus. Kiepert a omis le ר très visible et n'a rien noté dans la cassure. Il y a comme la boucle d'un ב, quoique l'espace soit un peu grand jusqu'au ר. A la suite, Sachau s'est laissé entraîner par le désir d'un rapprochement ingénieux en négligeant quelques signes pour lire חלמיש le groupe final dont le premier caractère n'avait chez Kiepert aucune ressemblance de ח. Afṣa est un nom connu. Après la mention de celui qui a érigé le monument il est très naturel d'attendre le nom de celui à qui il était destiné : soit un autre nom propre, introduit ici par la préposition ל. Quant à compléter le nom, il y a trop d'inconnu pour le tenter; en tout cas la façon dont il débute oriente la recherche; cf. par ex. le nom pr. fém. Μασάχνης (gén.) dans Wadd. n° 2452. Aussi bien il s'agit d'une femme, on le voit par le seul mot conservé de la ligne 3. La lettre finale, quoique fort développée, a plus l'allure d'un ב que d'un כ ; c'est l'initiale d'un mot emporté par la cassure à gauche ou au-dessous.

Ainsi entendu, le texte aurait exactement la même allure que l'inscr. funéraire n° 173, de Bosra, où l'on trouvera d'autre part un remarquable exemple de mots coupés à la fin des lignes et de lettres en rejet telles qu'on pourrait les supposer dans notre cas.

Les maîtres de l'épigraphie sémitique préciseront les lectures et les faits grammaticaux dont la discussion dépasse le cadre de la *Revue;* après quoi il y aura sans doute quelque profit à tirer des menus matériaux livrés ici à l'état brut. A ceux qui nous croiront égarés loin des frontières de la Bible et attardés à un passe-temps oiseux nous ne pouvons offrir qu'une excuse : de croire que rien n'est indigne d'intérêt de ce qui peut permettre d'atteindre quelque concept religieux d'un peuple dont l'histoire est si mêlée à celle de la Bible.

Jérusalem, avril 1902.

P. Ant. Jaussen et P. Raph. Savignac.

CHRONIQUE

LES FOUILLES ALLEMANDES A BA'ALBEK

En novembre 1898 l'empereur et l'impératrice d'Allemagne visitaient les ruines monumentales de l'antique Héliopolis, au pied de l'Anti-Liban. Le campement impérial fut dressé pour une nuit au milieu des vastes portiques qui précédaient jadis le gigantesque sanctuaire du Soleil. Envahis sans doute par le mystère poétique et la majesté de ces grands débris, les souverains résolurent de leur rendre plus de grandeur en les débarrassant des décombres sous lesquels des siècles d'incurie et de vandalisme ont travaillé à les enfouir.

Un mois plus tard l'architecte impérial, Dr R. Koldewey, se mettait à l'œuvre, établissant un nouveau levé méthodique des ruines et élaborant le plan des fouilles à pratiquer. Sur ces bases, les travaux furent commencés le 8 août 1900, par MM. les architectes B. Schulz et D. Kreneker, sous la direction du prof. O. Puchstein et avec le concours de M. Sobernheim pour l'épigraphie. Les consulats allemands de Beyrouth et Damas coopèrent au succès de la mission, dont les frais sont couverts par le ministère des cultes de Berlin et, dit-on, par la cassette privée de Guillaume II. Un des conservateurs les plus distingués du Musée de Constantinople, M. Macridy-bey, est attaché à la mission à titre de commissaire ottoman; c'est sous sa direction aussi éclairée que courtoise que nous avons pu étudier récemment les fouilles, malgré l'absence momentanée des savants allemands. Toutefois les notes qui suivent n'enregistreront point les résultats acquis en août 1902, mais ceux qu'a rendus publics un premier rapport sommaire daté de septembre 1901 (1).

L'étude des inscriptions arabes par Sobernheim a établi que le sanctuaire de Ba'albek subit d'importantes modifications en se transformant en citadelle au moyen âge. En 1213 et 1224 le Sultan Bahram Schah érigea les tours d'angle au nord et au sud du front ouest. Des réparations y furent accomplies en 1282 par Qélaûn et en 1354-1361

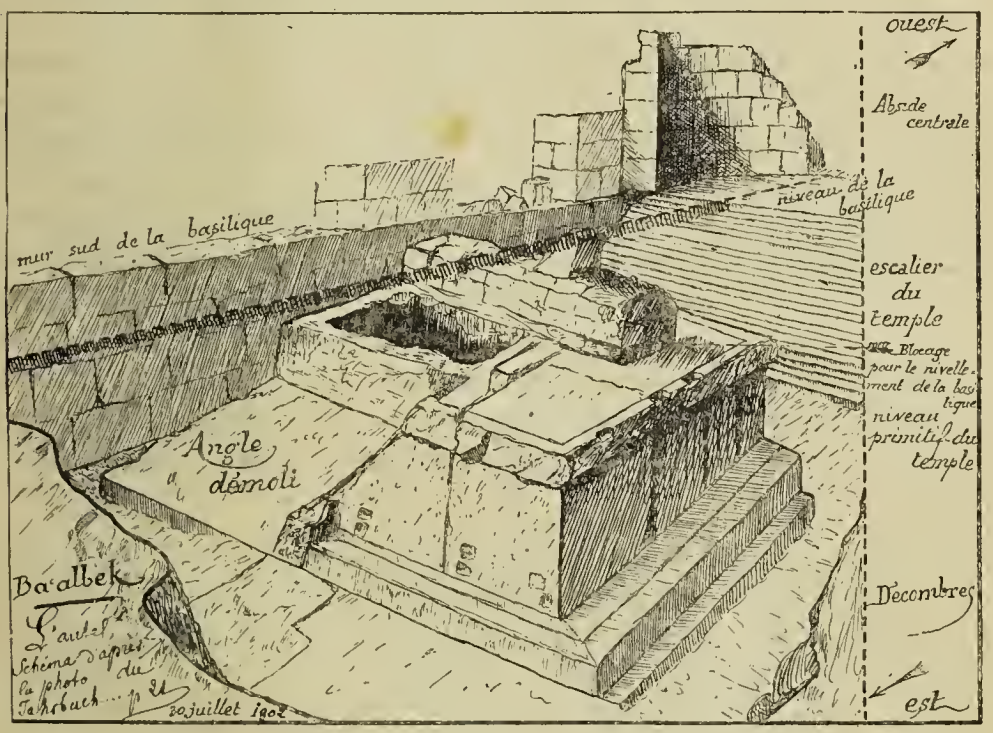
(1) Tiré à part du *Jahrb. d. k. deutschen Arch. Inst.* XVI, 133 ss. (1901), 28 pp. in.-8°, 4 pl. et nombr. gravures.

par Naṣir Hassan. En 1394 le Sultan Barqouq fit restaurer les fossés.

Non seulement toutes ces retouches ont été rendues manifestes par les fouilles, mais un déblaiement radical est actuellement poursuivi qui a déjà reconquis la disposition primitive des propylées, des divers portiques et de l'ensemble du spacieux *téménos,* découvert l'autel et les piscines adjacentes, dégagé en entier le petit temple, dit *temple de Jupiter,* et mis à jour la basilique chrétienne érigée sous le règne de Théodose. Les ruines d'habitations privées établies dans l'enceinte à diverses époques ont été mesurées, dessinées, puis enlevées à peu près complètement : les galeries voûtées et le chemin de ronde autour du mur extérieur sont les seules constructions parasites qui subsistent encore.

Dès lors l'ensemble des édifices s'éclaire. On peut reconstituer — et déjà MM. Schulz et Kreneker l'ont fait en de premiers graphiques — toute la physionomie du colossal sanctuaire. Le trilithon fameux et devenu aussi banal qu'une momie pharaonique n'est plus une masse stupéfiante et inexplicable, mais un angle demeuré apparent, sous l'enceinte fortifiée bâtie par les Arabes de l'antique *podium* du grand temple. On en a retrouvé la suite sur les autres côtés, au nord et au sud surtout, où les blocs sont plus énormes encore. En même temps il est devenu manifeste qu'on avait encore à l'époque arabe le secret de remuer de lourds matériaux : les grands blocs à refend qui murent les trois portes antiques derrière les propylées en font suffisamment la preuve. Le sanctuaire était ainsi constitué. En arrière des propylées en s'avançant vers l'ouest on traversait une cour hexagonale à double portique. Entre les colonnes étaient placés les ex-voto dont on a retrouvé des socles avec des inscriptions telles que la suivante : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano). C. Tittius-..ralaeus plumbarius, qui sta-tuas Solis et Lunae consacravit, locum-[i]nter eas medium ad statuam Victori-[ae] auro inluminatam pro salute imper(atoris)-[col] locandam consacravit,* etc... Des *exedrae* rectangulaires ou polygonales bordaient la cour. Trois autres portes monumentales conduisaient à l'occident du premier parvis dans la vaste cour carrée entourée elle aussi d'un double péristyle et d'une ceinture de chapelles alternativement rondes et rectangulaires. Presque au centre s'élevait l'autel des sacrifices, bloc énorme de maçonnerie qui ne mesurait pas moins de 80 à 90 mètres de surface et dominait de 2 mètres environ le sol du parvis, avec escalier à l'orient. Au nord et au sud étaient creusées deux vastes piscines, couronnées au niveau du sol par une élégante balustrade où se détachaient en haut relief dans une série de panneaux, dont quelques-uns n'ont pas été finis, tout un cycle de représentations

allégoriques ou fantaisistes malheureusement saccagées par le vandalisme des conquérants. Vers l'extrémité occidentale de cette cour, des escaliers grandioses, aujourd'hui complètement mis à jour, conduisaient à la plate-forme du temple constituée par les blocs énormes que j'ai dit. Du temple il n'est émergé du sol que 6 colonnes bordant l'aile septentrionale et les fouilles portent en ce moment sur le sanctuaire. On attribuait sa destruction à la violente réaction chrétienne qui suivit la mort de Julien l'Apostat; ses dépouilles auraient servi à ériger une basilique, au dire des chroniqueurs ecclésiastiques. Les architectes allemands croient au contraire pouvoir affirmer que la ruine du



temple est due à un tremblement de terre bien antérieur aux travaux byzantins. Fait digne de remarque, l'orientation de la basilique construite entre 377 et 380 d'après le *Chron. Pascale* est exactement l'inverse de celle devenue plus tard traditionnelle; aussi semble-t-on avoir voulu dans la suite corriger un peu cette anomalie en construisant à l'orient une abside dont plus rien ne subsiste, mais que la mission allemande a pu constater à des indices suffisamment précis. Le petit temple a été complètement déblayé; on a remis en place l'énorme claveau du linteau de la grande porte précédemment soutenu par un mur en blocage : la baie monumentale est ainsi dégagée et le fameux relief du soffite représentant la triade des divinités héliopoli-

taines apparaît maintenant, quoique assez endommagé : l'aigle central est décapité et le génie ailé qui soutenait la guirlande à gauche n'existe à peu près plus.

Le rapport provisoire contient un premier aperçu méthodique du système de décoration. Les menus objets sortis des fouilles seront étudiés dans la grande publication promise à bref délai.

Parmi les résultats historiques acquis déjà, un des plus précieux est d'avoir établi que le monument tout entier forme un seul ensemble et appartient à la même période romaine. Le vieux sanctuaire n'a laissé d'autre trace actuellement saisissable pour nous que la disposition générale du lieu de culte sémitique : une vaste enceinte, des parvis entourés de colonnades, un large autel pour les sacrifices (1) et des réservoirs pour les lustrations, un temple enfin pour abriter le simulacre de la divinité ou sa personne même. A ce point de vue les découvertes de Ba'albek donnent un puissant relief à telle description du temple de Jérusalem. Mais la fable attirante des murs cyclopéens, de l'art préhistorique, des cultes aux origines lointaines et sombres, cette fable si longtemps chère s'évanouit. Depuis les blocs monstrueux de la plate-forme, les colonnes monolithes de granit rose, les chapiteaux et frises sculptés à jour, les grandes parois des chapelles où la pierre s'épanouit en une végétation plus étonnante de richesse et de variété que de goût, jusqu'aux profils des moulures, aux plus menus détails de l'ornementation, tout est romain de ce qu'on peut dire ancien à Ba'albek.

Au surplus l'épigraphie et les sources historiques ont fourni des dates bien définies pour édifier ceux qui pourraient taxer d'imprécision les données architecturales et artistiques. Les plus anciens ex-voto sont du règne de Néron ; si donc la chronique de Malalas est bien informée quand elle fixe au règne d'Antonin le Pieux (138-161) la fondation du temple achevé sous Caracalla (211-217), il faut croire que les deux ex-voto du 1er siècle déposés d'abord dans le sanctuaire antique ont été transportés plus tard dans l'édifice transformé. On travaillait encore aux propylées et aux portiques sous Caracalla, mais en maint endroit il demeure évident que la dernière main ne fut jamais mise à l'ornementation. Et ce n'est certes pas l'impression la moins émouvante qui naît au spectacle de ces ruines, de songer à l'effort in-

(1) Les architectes allemands l'appellent « Autel des holocaustes », désignation fort admissible à la condition de ne la point commenter à l'aide d'un roman pieux sur la religion préhistorique (!), les sacrifices humains et l'origine prédiluvienne du sanctuaire de Ba'albek, ainsi qu'on le peut lire dans le *Quart. Stat.* d'avril 1902 d'après *The Builder* de janv. précédent. Une note de Bliss, *Q.St.* juil., p. 204 s., fait d'ailleurs justice de ces fantaisies.

tense, à la vitalité puissante du culte païen qui produisait encore au IIIe siècle des créations si grandioses, au moment de tomber sans avoir pu même les mener à fin comme ces plantes d'Orient dont la floraison vigoureuse cause la ruine.

Le dernier travail connu avant l'invasion arabe est l'aménagement d'un canal, ainsi qu'en témoigne une inscription grecque ainsi lue et interprétée par M. H. Diels :

Ὁλκὸς ὅδ' ἀργυρέων ῥείθρων ποταμοῦ Γεμενουθή (?)
ἀμφοτέρωθεν ἅπασα(ν) διέδραμεν εὐρυθέμειλος
σεῖο μόν[ο]ν νεύσαντος, ἀκοιμήτῳ ὑπὸ ἔργῳ
Φοινίκης πολίων, Μουσῶν [τ]ε[ίχι]σμα φυλάσσων.
Ἔτους ΒΜΨ' ἰνδικτίωνος ιδ'| τοῦ θαυμασιωτάτου Λούπου|
τοῦ πρωτεύοντος ἐκ [τῶν ἰδίω]ν (?) κτίσαν(τος| στρατηγία

Ἑρμίνο[υ] Ἀ[θ]ονέου (?). L'année 742 d'après l'ère des Séleucides correspond à 430 ap. J.-C.

S'il reste encore beaucoup à faire dans les ruines de Ba'albek, on peut se promettre que l'œuvre voulue par l'empereur allemand ne sera point laissée en souffrance. La méthode et le succès des travaux passés sont garants de l'avenir.

Entre temps, la mission a dégagé en entier le petit Temple rond, voisin de l'acropole; elle a aussi pratiqué de fructueuses recherches au sanctuaire de Niḥa au nord de Zaḥleh sur les derniers contreforts du Liban. Enfin elle a organisé de nouvelles explorations avec relevés photographiques, plans détaillés, sondages et excavations partielles à Palmyre, à Djerach, à 'Ammân et en d'autres centres de culture romaine dans la Palestine orientale. Des travaux plus approfondis seront exécutés sans doute par la suite sur ces divers points, mais déjà les données recueillies en vue d'éclairer les découvertes de Ba'albek permettent d'augurer l'apparition prochaine de quelque monumentale étude sur les formes diverses de l'art romain en Syrie et sur ses relations avec la religion et l'histoire.

Tandis que la mission impériale poursuit ses laborieux et gigantesques travaux, une autre œuvre également due, paraît-il, au zèle scientifique de Guillaume II est en voie de réalisation : il s'agit de la création d'un « Institut archéologique allemand pour l'exploration de la Palestine », à Jérusalem. Dans quelques semaines les locaux seront prêts à recevoir leurs hôtes et déjà on a rendu publique la nomination officielle du directeur pour l'inauguration et le premier exercice de l'Institut. C'est le prof. G. Dalman qui formera les jeunes savants allemands à leur nouvelle mission. L'édifice spacieux et de très origi-

nale architecture couronne la colline septentrionale de Jérusalem, non loin des grandes constructions de la mission russe. Là aussi Guillaume avait campé naguère. Nous n'avons point à nous préoccuper ici des résultats politiques de son voyage en Orient. Nous constatons qu'il a donné l'essor à de nombreuses entreprises scientifiques.

FOUILLES DIVERSES EN PALESTINE

Le comité anglais *Palestine Exploration Fund* a repris ses fouilles avec un nouveau firman, sous la direction de M. R. A. St. Macalister. Le choix du site a été des plus heureux, car il n'est autre que le tell splendide d'*Abou-Choûcheh*, l'antique Gézer; cf. *RB.* 1899, p. 422 ss. L'intention annoncée est de pousser cette fois l'exploration de ce tell unique aussi avant qu'elle pourra l'être dans le long intervalle du firman. Avec l'expérience que s'est déjà acquise M. Macalister et les ressources dont il dispose — 100 livres par mois — on peut espérer de cette campagne les plus fructueux résultats. Le nouveau directeur a hérité des traditions de courtoise amabilité des explorateurs du *Fund* en Palestine et c'est toujours avec la même bonne grâce que les visiteurs sont admis à parcourir les tranchées. Nous ne manquerons pas à la discrétion en annonçant que les premiers sondages ont amené d'intéressantes découvertes, superposition de villes, hypogée archaïque inviolé, remparts, etc. Mais le premier rapport publié au *Quarterly Statement* de juillet, quinze jours après l'ouverture des travaux, contenait seulement un aperçu historique sur Gézer, des notes préliminaires sur la physionomie du tell et la nature des débris. D'après la poterie qu'il a recueillie à la surface, M. Macalister conjecture que l'occupation de cette colline naturellement fortifiée remonte à une très haute antiquité. De nouveaux faits appuieront sans doute bientôt et préciseront cette conjecture.

Une mission autrichienne dirigée par M. le professeur Sellin poursuit depuis le mois de mars l'exploration de *Tell Ta'anak* dans la plaine d'Esdrelon. Un rapport sommaire de M. le Dr Schumacher, attaché quelque temps aux fouilles comme ingénieur architecte, a paru dans la revue anglaise de juillet (p. 301 ss.) et Sellin a déjà fait connaître lui-même les principaux fruits de son labeur dans les comptes rendus de l'Académie de Vienne. Il y est fort question de préhistoire, de monuments religieux, de forteresse Salomonienne : détails alléchants qui impliquent le contrôle tel que pourront le permettre des plans précis et des dessins soigneux, réservés pour une publication ultérieure, après

l'achèvement de la campagne. D'après le court rapport de Schumacher et ce qu'on peut constater sur place, les recherches sont assez limitées et leur développement actuel ne permet pas encore des conclusions très solides. On parle cependant de plusieurs stages pour la ville, dont un pan du rempart primitif est qualifié d'« Amorite »; une autre construction, à bossages celle-là, serait un débris de fortin juif. Parmi les objets on signale des autels, des poteries estampillées, quelques inscriptions — j'ai ouï parler d'un cylindre babylonien et de diverses terres cuites. Les travaux interrompus durant le mois d'août vont reprendre, mais Sellin n'aura plus le concours précieux du Dr Schumacher pour les relevés et l'exécution des dessins, car celui-ci vient d'être placé de son côté à la tête d'une mission de fouilles, la troisième qui opère en ce moment sur le sol de Palestine.

Elle a été organisée, sous les auspices de l'empereur Guillaume, par le comité allemand *Deuts. Palästina Verein,* qui depuis longtemps n'avait plus fouillé et concentrait ses efforts sur l'exploration topographique. Un nouveau firman lui a été octroyé par la Sublime Porte en vue de fouiller à fond le grand *Tell Moutesellim* près de Ledjoûn à 7 ou 8 kilom. au N.-N.-O. de Ta'anak. C'est, d'après une opinion aujourd'hui très en faveur, le site présumé de Megiddo et à ce titre on y peut attendre une riche moisson de renseignements historiques.

Le premier directeur de l'Institut américain à Jérusalem pour l'exercice 1900-1901, M. le professeur Torrey, a pratiqué l'an dernier à Sidon quelques fouilles sur lesquelles je n'ai aucune information précise.

Une mission russe a travaillé également en Syrie cette année, mais ses recherches semblent avoir porté principalement sur Palmyre. Patronnée par le Gouvernement, elle avait comme objectif spécial l'acquisition et le transport « du célèbre tarif des douanes palmyrénien et grec de l'époque d'Hadrien, qui vient d'entrer au musée impérial de l'Ermitage » (1).

La Palestine, réputée si pauvre de trésors archéologiques et dont on croyait avoir depuis longtemps épuisé le sol, offre donc aujourd'hui le spectacle animé d'une émulation intense entre les plus puissantes institutions archéologiques de l'étranger, car la France continue de n'être représentée au concours que par des travailleurs rares et complètement isolés.

(1) *Comp. rend. Acad. Inscr. et Bel.-Lett.*, avril 1902, p. 100.

LES HYPOGÉES PEINTS DE MARÉSA

Tandis que les fouilles savantes et scientifiques s'organisent sur les points les plus en vue, la recherche inintelligente et cupide des fellahs se poursuit un peu partout, au hasard des circonstances, et occasionne ici ou là une curieuse découverte. Ainsi furent ouverts au printemps dernier, au pied de *Tell Sandahannah,* à Beit-Djebrîn, les remarquables hypogées dont on devra la connaissance à M. le professeur Peters, ancien directeur de l'expédition américaine en Babylonie, et à M. le Dr Thiersch, conservateur assistant aux musées de Münich. Au cours d'une excursion dans la contrée, au mois de juin, ces Messieurs eurent la bonne fortune de découvrir ces monuments déjà pillés, mais dont la décoration n'avait pas encore beaucoup souffert du vandalisme des paysans. Elle consiste en un vaste cycle de peintures à la fresque représentant des symboles religieux, des objets de culte, des scènes de chasse, de longues théories d'animaux objectifs ou fantastiques, de nombreux motifs de décoration et quelques personnages. Sur les loculi sont gravées ou peintes de nombreuses inscriptions funéraires, et la forme même des sépultures sort du cadre ordinaires des hypogées palestiniens.

Avec une amabilité pour laquelle nous sommes heureux de les remercier ici, MM. Peters et Thiersch voulurent bien nous communiquer sans délai leur magnifique trouvaille et nous offrir de collaborer avec eux en vue d'un relevé complet et détaillé de ces monuments. La *Revue* se fait néanmoins un devoir de réserver aux premiers explorateurs la première publication, remettant à plus tard de décrire à son tour les hypogées. Outre l'intérêt artistique et archéologique, l'importance de la découverte consiste en quelques données historiques inattendues. Il résulte en effet des inscriptions qu'une colonie Sidonienne s'était fixée, vers la fin du IIIe siècle avant notre ère, sur la colline de Sandahannah explicitement désignée sous le nom de Marésa. Un texte est ainsi conçu : « Apollophanès, fils de Sesmaios, chef des Sidoniens établis à Marésa pendant trente-trois ans et considéré comme le plus bienveillant, et le meilleur parent de tous les siens; or il mourut après avoir vécu soixante-quatorze ans ». Les autres textes contiennent des dates et des noms dont plusieurs sont notoirement sémitiques et phéniciens. Une influence édomite est accusée aussi par la présence de quelques noms où figure l'élément divin Kos et on sait par Josèphe, *A. J.* XV 7 9, que le dieu des Iduméens était Κοῖς.

On ne peut assez regretter que maint autre hypogée de même nature ait été détruit par l'avidité ou le fanatisme des chercheurs de trésors et des mesures ont été prises pour assurer la conservation de ceux-ci.

L'ÉGLISE DES SS. APOTRES A MADABA

Avec le concours toujours dévoué autant qu'éclairé de dom Manfredi, nous avons pu exécuter récemment à Mâdabâ quelques nouvelles recherches autour de la mosaïque découverte par ses soins au printemps ; cf. *supra*, p. 426 ss.

Au moyen d'une série de sondages nous avons déterminé la nature du monument et un réseau de tranchées ont permis d'en relever en grande partie la décoration de mosaïques. Ainsi qu'il fallait s'y attendre, il s'agit bien d'une église — la 12e actuellement connue dans l'ancienne ville. — Les relevés n'ont pas encore été mis en ordre et seront publiés ultérieurement. Nous signalerons seulement aujourd'hui une seconde inscription découverte à peu près au centre de la grande nef, autour d'un grand médaillon rond qui représente la mer, ΘΑΛΑCCA, un buste de femme en partie drapée, se détachant sur un fonds de vagues où évoluent des poissons. Le texte s'exprime ainsi :

Κ(ύρι)ε θ(εὸ)ς, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, δὸς ζωὴν Ἀναστασίῳ, καὶ Θῶμᾳ καὶ Θεοδώρᾳ κ. Σαλαμανίου ψήφωσις. *Seigneur Dieu qui avez créé le ciel et la terre, donnez la vie à Anastase, à Thomas et à Théodora..... (?). Mosaïque de Salamanios.*

Malgré une petite cassure au début, la lecture ne présente aucune incertitude. Le sens offre pourtant quelque difficulté. Après Théodora on lit K, abréviation fréquente pour καί, mais qui ne peut être ainsi résolue dans le cas. On songera difficilement à une expression telle que καρποφόροις ou καρποφορησάσι. Le sigle étant usité pour abréger le mot poétique κάσις, il semble d'autant plus préférable de le rétablir ici qu'étant donnée la relation de cette église avec l'Élianée (1), Anastase, Thomas et Théodora formeraient un groupe fraternel de fondation correspondant aux trois frères, Αιγιαρίων mentionnés dans la dédicace de l'Élianée. Je ne sais malheureusement rien de plus à leur sujet. Les deux derniers mots semblent être la signature de l'artiste. Le nom, d'origine sémitique, s'est déjà rencontré sous les formes voisines Σαλαμάνης, Σαλάμανος, dans les inscr. hauraniennes, Wadd. 2262, 2337, 2147.

1. Cf. *RB*, 1897, p. 648 ss.

LA GRAPPE D'ECHKOL

Le petit relief que nous livrons ici à l'étude des hommes compétents intéressera les biblistes par la scène qu'il représente et surtout par sa provenance. Il a été acquis par Madame la baronne d'Ustinow à Hébron et avait été trouvé aux environs de la localité. C'est un fragment de très fin marbre blanc, mesurant $0^m,17$ de long. sur $0^m,095$ de haut. et une épaisseur presque égale. Il est brisé sur trois côtés, mais le su-

jet sculpté est en assez bon état. Sur une face très soigneusement polie on a taillé en creux, presque à $0^m,01$ de profondeur, un cartouche rectangulaire de $0^m,105$ sur $0^m,07$ en moyenne (1). Dans ce cadre est représenté le pittoresque épisode biblique de la fameuse grappe d'Echkol, Num. **13** 23. Deux hommes aux vêtements courts et retroussés comme il convient à des explorateurs, les pieds chaussés, la tête nue, s'avancent avec effort, visiblement écrasés sous leur fardeau. Du milieu d'une longue perche appuyée sur leurs épaules pend une grappe énorme de raisin dont les grains mal détachés, sans doute à dessein, font ressortir davantage l'apparence massive. La perche a légèrement fléchi et le dos busqué du premier porteur, le pas lourd du second, donnent la vive impression de l'effort. En cela du reste tient toute la valeur artistique du morceau, dont la facture est par ailleurs médiocre, soit que le sculp-

(1) Sur le procédé technique archaïsant « qui consiste à réserver la silhouette de l'objet et à entailler le fond à l'entour », voir les observations de M. G. Mendel, *Bull. corr. hell.* 1900, VII-XII, p. 557.

teur n'ait su mieux faire ou qu'il ait négligé la correction et le fini des traits, le soin des proportions, l'élégance de la draperie. La photographie qu'on a sous les yeux suppléera à tout autre détail, hors de propos ici. Ajoutons seulement que l'examen de la pièce ne laisse place à aucun doute sur son antiquité. On y verrait volontiers une traduction plastique, romaine ou byzantine, de l'opinion qui place aux environs d'Hébron la vallée fertile où les espions de Moïse coupèrent jadis leur merveilleuse grappe. Quand les experts auront fixé la date de notre relief, le curieux marbre que Madame la baronne d'Ustinow a sauvé d'une destruction certaine, sera sans doute fort sympathique aux topographes.

*
* *

Collect. Ustinow. Fine poignée d'argent ciselé terminée à l'une de ses extrémités par une sorte de pince dans laquelle devait s'emmancher naguère un objet relativement délicat, éventail ou miroir. La pièce est aplatie, s'élargissant par le bas. Sur chaque face, dans un encadrement de postes ou à dents de scie, est gravée une petite légende dans la partie plus étroite, tandis que le reste de la bande plus large est occupé par des animaux courants assez grossièrement esquissés : on dirait une lutte entre deux groupes de lévriers. Le bout du manche un peu oxydé empêche de distinguer toute la scène. L'objet, certainement authentique, proviendrait d'une tombe palestinienne qui n'a pu être précisée davantage.

ΚΥΡΙΝΕΧΩ ΘΕΣΜΕΚΛΕΠΤΑ

Sur ce petit meuble de luxe on attend une formule de genre plutôt que des noms propres ou une indication commune. En ce sens on pourrait lire

Κύριν ἔχω· θὲς μὲ, κλεπτά!

J'ai un maître; laisse-moi, voleur!

L'objet pourrait être du IIe ou du Ier siècle avant notre ère et témoigne à nouveau de la culture grecque en Palestine à cette époque.

Jérusalem, septembre 1902.

Fr. H. Vincent.

RECENSIONS

I. — **Die höhere Bibelkritik**, Studie über die moderne rationalistische Behandlung der hl. Schrift, von P. Hildebrand Höpfl, O. S. B.; Paderborn, Schöningh, 1902, 8° de 110 pp.

II. — **The old Testament and the new Scholarship**, by J. P. Peters, Rector of St-Michael's Church; New York, petit 8° de x-328 pp.; Methuen, Londres, 1901.

III. — **Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments**, von D. Emil Kautzsch, 8° de 38 pp.; Tübingen, 1902.

I. — La brochure du R. P. Höpfl comprend trois parties : un exposé des systèmes de la critique « plus haute », un examen de ces théories, une indication sur le point de vue de l'auteur. En France, grâce à Dieu, nous n'avons point de terme équivalent à ceux de *höhere Kritik* et de *higher Criticism*. Ces termes sont un non-sens. Prétend-on opposer la critique textuelle à la critique littéraire? mais de quel droit nommera-t-on la critique textuelle une basse critique? Et si la critique n'est que littéraire, non point historique, ni archéologique, ni religieuse, c'est de la critique dans une cage d'écureuil. Il faudrait simplement reconnaître que l'Écriture Sainte est aujourd'hui envahie par la critique tout court. On s'est aperçu que son texte n'avait pas toujours été transmis sans qu'on y changeât un iota, et c'est pour cela qu'il donne tant d'exercice à la critique textuelle; on a reconnu, dans un même ouvrage, des auteurs différents, et la critique littéraire a cherché à distinguer les sources; on a pu, grâce aux découvertes modernes, constater dans quels milieux s'étaient mus l'histoire, l'art, la religion des Israélites, et on s'est appliqué à mieux comprendre d'après cela le sens de la Bible. Comme il fallait s'y attendre, chacun s'est livré à ce travail sous l'empire de ses préoccupations religieuses ou de ses théories philosophiques ou simplement de ses goûts. Pendant que les uns s'acharnaient à la distinction des sources, d'autres ne voulaient entendre à rien avant d'avoir bouleversé le texte par des conjectures plus ou moins plausibles, quelques-uns établissaient entre Israël et ses voisins des rapprochements plus ou moins forcés. Si tout cela est « la plus haute critique », il faut faire figurer dans le tableau tous les savants ou peu s'en faut. Si on réserve cette épithète à une certaine école, il n'est pas juste de dire qu'elle se l'est attribuée elle-même, et il est peut-être imprudent de la lui décerner, à moins que ce ne soit par une plaisanterie d'un goût douteux.

Et il ne s'agit pas seulement d'un mot. On croirait, à lire notre auteur, qu'il s'est formé un groupe distinct, hostile à la Révélation, animé d'idées purement rationalistes et que l'on puisse prendre corps à corps pour le réfuter. On croirait de plus que certains savants protestants, non moins érudits, sont encore rangés avec nous pour la défense des thèses traditionnelles. En réalité chacun combat pour soi, et le plus grand nombre sans doute estime combattre pour la vérité, dans une mêlée de plus en plus confuse, où il est malaisé de prendre des adversaires corps à corps. La réfutation, solide quand elle est opposée à un argument, glisse contre la défense que lui

oppose un autre auteur, les coups ne portent pas, et quelle que soit l'intention de s'attaquer à des erreurs réelles, on a toujours l'air de se battre contre des moulins à vent. Ce qui déconcerte le plus le lecteur, c'est de rencontrer des concessions que plus d'un jugera fatales.

Nous venons d'énumérer quelques-uns des inconvénients inhérents au sujet. L'auteur ne les a pas tous évités. Sa bonne volonté est extrême. Il est fort soucieux que personne ne puisse faire à l'Église le reproche d'obscurantisme. Il estime fort la critique, à la condition sans doute que ce ne soit pas la « plus haute ». La critique littéraire lui paraît même un exercice permis. Des sources dans la Genèse? — pourquoi pas? — Dans le reste du Pentateuque? — pourquoi serait-il tout entier de Moïse? N'a-t-on pu ajouter des lois nouvelles, donner la solution de cas de conscience? A vrai dire l'auteur néglige de conclure que le *casus* ne peut donc être une histoire vraie du temps de Moïse. Quant aux changements survenus dans le texte avec le temps, c'est une question tranchée; on sait qu'il a été altéré. Faut-il s'en tenir là? Sera-ce du rationalisme et du naturalisme que de diminuer l'intervention personnelle de Dieu? — Point du tout, nous dit l'auteur, et nous ne prétendons pas faire figurer dans l'Écriture un *deus ex machina :* dans la plupart des cas ce qui est attribué à Dieu doit être entendu d'un homme de Dieu, animé de son esprit (1). Au moins vous n'irez pas jusqu'au mythe, sans cela il faudrait bien vous ranger parmi les critiques « supérieurs ». — Qu'importe, si la mythologie, dont les traces sont demeurées, est soigneusement vidée de son contenu polythéiste (2)? — On croit peut-être que ces importantes déclarations forment le cœur de la troisième partie de la brochure, là où l'auteur expose son point de vue. Il n'en est rien. Ce point de vue personnel est simplement celui des Pères de l'Église qui aimaient à ramener toute l'Écriture à la personne adorable de J.-C. Il faut à la fois maintenir énergiquement ce point de vue et reconnaître qu'il ne peut servir efficacement à résoudre les cas particuliers du sens littéral. L'auteur voit dans Jacob luttant contre Dieu et avec succès, l'image du Christ qui, sur le Calvaire, triomphe par l'amour de la justice de Dieu (p. 99). La pensée est très belle, mais elle ne nous aide guère à comprendre le sens primitif de ce très obscur épisode : pourquoi offrir à la critique l'occasion de nous le dire? Il semble donc que ce qui importerait le plus, ce serait d'établir solidement qu'on peut, sans s'écarter de l'enseignement de l'Église, faire un large usage de la critique, haute ou basse. Tant qu'on n'interprète pas l'Écriture autrement que l'Église et l'unanimité des Pères, tant qu'on ne lui prête pas un sens indigne de l'Esprit-Saint qui l'a inspirée, il doit être permis d'en mieux pénétrer le vrai sens à l'aide des ressources historiques si prodigieusement agrandies de notre temps. Et, dans les limites d'une sage liberté, le mieux serait d'étudier nous-mêmes tous les points soulevés. Le P. Zapletal a proposé très judicieusement cette méthode, précisément à propos du livre du R. P. Höpfl (3). Dans ce cas on pourra apprécier certains détails autrement que lui. Le naziréat de Samson n'est pas une preuve de l'existence de la loi des Nombres sur le naziréat; il en est trop différent; de même l'éphod de Mica et celui de Gédéon ne ressemblent guère au somptueux vête-

(1) Voici ce passage important : « Was hier Gott zugeschrieben wird, wird in den meisten Fällen irgend eine hervorragende Persönlichkeit gethan haben, die mit dem Geiste Gottes, mit Weisheit erfüllt war und beim Volke im Ansehen eines Gottesmannes stand. Hat Gott sich dieses Mannes bedient, so hat, was er gethan, Gott selbst gethan » (p. 48).

(2) « Es mögen ja mythologische Elemente in den biblischen Büchern verwertet sein, aber ist ihnen die polytheistische Färbung benommen, sie dienen bloss als Einkleidung hoher religiöser Gedanken » (p. 63).

(3) *Deutsche Litteratur-Zeitung*, 1902, n° 21.

ment du grand prêtre. On se demande où Höpfl a vu dans les institutions du culte (sauf l'arche) tant de ressemblances avec le culte égyptien. Mais tout cela importe peu. Ce qui importe, c'est d'exercer tous les genres de critique avec la même largeur d'esprit et sans aucune capitulation doctrinale, peut-être avec plus d'indulgence pour les hommes distingués qui ont souvent frayé le chemin.

II. — Le Rev. J. P. Peters semble précisément avoir voulu montrer qu'on peut appartenir à la critique sans cesser d'être chrétien. Assurément nous ne pouvons ni le compter parmi les nôtres ni accepter sa position, mais il est du moins une preuve qu'on ne peut taxer absolument de rationalisme les adhérents à certaines conclusions de la critique. Ses fouilles à Nippour lui ont assuré un rang distingué parmi les archéologues, et, si l'on tient aux classifications, il appartiendrait plutôt à leur groupe qu'à celui des critiques littéraires. Il a voulu justifier sa position comme critique aux yeux des personnes de sa confession dans cette étude sur l'Ancien Testament et la science nouvelle.

Le livre manque un peu d'harmonie, certains sujets favoris de l'auteur ont pris une place prépondérante, tandis que d'autres ne sont même pas abordés; on en jugera par les titres des chapitres : la Bible anglaise; la Bible, l'Église et la raison; l'Incarnation et la critique; comment N.-S. a traité l'Ancien Testament; l'étude moderne de la Bible; l'évolution religieuse d'Israël; la naissance et le développement de l'espérance messianique; trois chapitres sur le Psautier; cinq chapitres sur l'Archéologie et la Bible. L'auteur n'expose nulle part sa théorie de la composition des livres bibliques, en particulier du Pentateuque. Elle doit d'ailleurs être modérée, puisque, relativement au Psautier, il admet qu'il existait comme corps, sauf certains Psaumes, dès 330 av. J.-C., et qu'il attribue à David une part importante dans le développement de la poésie, non seulement profane, mais encore liturgique (p. 175). La loi du Lévitique (ch. XVII) sur l'unité d'autel lui paraît une des plus anciennes, contrairement à une opinion très répandue; il admet bien que le Code sacerdotal est postérieur à la captivité de Babylone, mais comme rédaction de lois déjà existantes, car il y eut alors fort peu d'action créatrice, etc. Les vues de l'auteur sur le développement religieux d'Israël sont plus discutables. Je ne vois pas bien comment il prouverait que de Salomon à Josias le Temple fut une sorte de panthéon où plusieurs divinités avaient leur place, quoique secondaire. Cet abus paraît plutôt avoir dû son origine à des causes accidentelles, comme l'invasion des cultes babyloniens, quand la Judée n'était plus qu'un pays vassal, presque une province assyrienne. Ce qui est relatif à l'archéologie est souvent excellent, toujours mesuré. L'auteur montre bien l'injustice des objections adressées à la Bible alors que pour les savants modernes la civilisation commençait 500 ans av. J.-C. Il relève l'antiquité de l'écriture, sa diffusion, et montre chez les Israélites l'usage de ces tablettes d'argile que nous retrouvons chez leurs voisins. Mais il n'en conclut pas qu'ils étaient dès l'origine sur le même degré de développement scientifique, artistique et littéraire; il ne veut pas qu'on leur applique ce que nous savons de Babylone ou de Memphis. Le but principal de l'auteur paraît avoir été d'établir que la foi en l'Incarnation, en Jésus, vrai Dieu et vrai homme, né de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, n'a rien à craindre des progrès de la science biblique. Et pourquoi faut-il qu'un savant aussi distingué que le Rev. Peters s'imagine que les catholiques adorent la très sainte Vierge, et qu'il stigmatise son culte comme une rechute lamentable dans le polythéisme (1)?

(1) « Jesus is no longer the Son of the pure Virgin of Nazareth, but the Son of the great goddess, queen of heaven » (p. 42).

Nous n'hésitons pas à dire qu'il a été conduit à une conclusion aussi fausse par quelques analogies trompeuses qu'il a cru rencontrer dans l'antiquité. Il s'imagine que nous oublions l'Humanité du Sauveur, et que, ne voyant en lui qu'un Dieu à forme humaine, nous lui associons une déesse; tandis que le culte de Marie commence au contraire par un sentiment profond de l'humanité de Jésus, et nous ne proclamons Marie Reine du Ciel que parce qu'elle a conçu, enfanté, allaité Jésus, que nous ne pouvons regarder autrement que comme le plus tendre des fils, enrichissant en Dieu celle qui devait être sa mère et récompensant en Dieu celle qui l'avait tant aimé.

III. — Le professeur Kautzsch n'a consacré qu'une conférence à la même grave question de la situation faite par la critique à l'A.T. Mais M. Kautzsch étudie depuis quarante-cinq ans la Bible hébraïque, son autorité comme grammairien et comme critique est universellement reconnue, il se range ouvertement parmi les chrétiens croyants; il n'est donc point indifférent de savoir comment il concilie ses opinions de savant avec sa foi au caractère divin de l'Écriture. Les attaques, nous dit-il, viennent de plusieurs points. C'est d'abord Häckel, au nom d'une prétendue science, mais que Kautzsch semble considérer bien plutôt comme une tache pour l'honneur des Universités allemandes; ce sont les démocrates socialistes, qui attaquent la moralité de l'A.T.; ce sont les Antisémites qui protestent contre la judaïsation des jeunes chrétiens; ce sont enfin de simples pédagogues qui ne veulent pas embrouiller les jeunes têtes en leur enseignant une religion imparfaite, concurremment avec la religion de J.-C. Il faut bien que Kautzsch donne un peu raison à ces derniers. Il y a longtemps que nos mères catholiques ont trouvé ici le juste point, sous la direction maternelle encore de l'Église. De l'A.T., il ne faut enseigner aux enfants que les histoires les plus touchantes en les ramenant au N.T. Il serait temps de reconnaître que l'Église a mille fois raison de ne pas leur mettre la Bible entre les mains; on le comprendrait seulement à lire les impressions d'enfance de tel professeur protestant. On voit que nulle part le conférencier ne regarde comme une attaque dangereuse le travail effréné de la critique qui se poursuit sous ses yeux. C'est qu'en effet il est disposé aux plus larges concessions : il déclare renoncer sans ambages à l'apologétique avocassière d'Hengstenberg.

Impossible d'abord de maintenir la doctrine mécanique de l'inspiration qui n'admet dans la Bible ni erreurs ni progrès. Il y a dans l'Ancien Testament une morale qui doit en partie céder le pas à la morale de J.-C. Impossible de prétendre que la révélation a été parfaite dès l'origine; il ne faut point se scandaliser de voir dans l'A.T. des restes d'animisme et de croyance aux esprits, avec un monothéisme très relatif. Impossible enfin de spiritualiser tout l'A.T., comme si chaque espérance juive correspondait précisément à une réalité dans le plan du salut. Renoncer sur ces points aux idées anciennes, c'est pénétrer beaucoup plus profondément dans l'intelligence de l'Esprit et de la Parole de Dieu. — Et de vrai, certaines des chaînes que Kautzsch voit brisées avaient été seulement forgées par le Protestantisme, obligé de se river davantage à une autorité absolue qui remplaçât celle de l'Église. Mais on peut admettre une théorie organique de l'inspiration, faisant une large part à la coopération humaine, on peut admettre avec saint Paul que la loi ne contenait trop souvent que des *egena elementa,* on peut reconnaître le progrès religieux avec saint Cyrille d'Alexandrie et saint Thomas sans enregistrer tous les résultats allégués par la critique. C'est une question de mesure, comme toujours. — Que reste-t-il donc d'après Kautzsch? il reste un Ancien Testament admirable, quoique inégal, au point de vue esthétique; un document historique de premier ordre que les plus éblouissantes décou-

vertes ne suppléeront jamais. Il reste surtout l'instrument du salut, le livre qui nous révèle comment Dieu entend ses rapports avec l'homme. Ses témoins ce sont les prophètes, instruments immédiats, orateurs au nom de Dieu, directement unis à lui. Quoique le comment de cette révélation nous échappe, nous ne pouvons pas plus la révoquer en doute que l'action de l'électricité transmettant la pensée à travers l'espace. — Mais comment distinguer ces témoins des faux prophètes du paganisme? — C'est qu'ils sont au service d'un plan divin du salut, et à un service auquel ils ne peuvent se dérober... on le prouve par leurs protestations timides contre l'esprit qui les emporte vers leur mission. — Et il est bien certain que la sublime espérance des Prophètes, l'accent sincère de ces grands cœurs, leur foi dans la Justice, sont choses trop isolées dans le monde antique pour n'être pas divines, mais il faut, pour qu'on en soit sûr, que cette foi et cette espérance n'aient pas été trompées, et c'est pourquoi le Rev. Höpfl avait raison de dire qu'on ne peut entendre la leçon religieuse de l'A.T. sans le Nouveau. C'est-à-dire que la valeur permanente de l'A.T. a toujours été bien comprise par l'Église et mise à profit par elle. Pour cela il n'était pas besoin de tant de critique. La critique n'ajoutera que peu de chose à l'intelligence des vérités religieuses absolues, et y sera toujours moins utile que les pieuses illuminations du cœur; mais elle nous dira peut-être l'histoire de leurs voies parmi les hommes. Elle répond à un besoin impérieux de la raison qui peut être légitimement satisfait. Une des nécessités de notre temps serait qu'on eût assez confiance dans la critique soumise à l'Église pour laisser cette chercheuse s'exercer sans être trop bruyante. Il faudrait aussi qu'elle-même fût assez modeste pour ne pas substituer ses clartés à la Lumière; peut-on l'espérer là où elle est elle-même la suprême autorité?

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

I. — **L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira**, texte original hébreu édité, traduit et commenté par Israel Lévi, 8° de LXX-243 pp.; Leroux, Paris, 1901.

II. — **Cursus Scripturæ sacræ... Commentarius in Ecclesiasticum** cum appendice : textus « Ecclesiastici » hebraeus descriptus secundum fragmenta nuper reperta cum notis et versione litterali latina, auctore J. Knabenbauer S. J., 8° de 476-LXXXIII pp.; Lethielleux, Paris, 1902.

I. — M. Israël Lévi a complété ses études sur l'*Ecclésiastique hébreu*, d'après les fragments découverts depuis sa première publication. Le fascicule qui vient de paraître comprend III, 6-XVI, 26, des extraits de XVIII, XIX, XXV et XXVI; XXXI, 11-XXXIII, 3; XXXV, 19 à XXXVIII, 27; XLIX, 11 à fin. Nous ne saurions mieux résumer l'introduction qu'en citant les propres paroles de l'auteur (1) : « Après une description des quatre exemplaires du texte (dont l'un n'est qu'un recueil de morceaux choisis), nous abordons le problème qui a déjà fait couler tant d'encre : les fragments hébreux représentent-ils l'original? Après une nouvelle étude, nous avons cru devoir persévérer dans certaines conclusions que connaissent nos lecteurs : le cantique alphabétique de la fin est la *retraduction* de la version syriaque; les mss. B et A contiennent des doublets généralement empruntés à la même version et se trahissant, entre autres, par les contresens et la langue, mais il n'y a pas de doublets provenant du grec (contrairement à ce que nous avions admis un instant). Toutefois ces

(1) *Revue des Études Juives*, t. XLIII, p. 294.

interpolations et corrections ne prouvent pas que tout le texte soit une retraduction; des indices internes contredisent péremptoirement une pareille hypothèse, à laquelle nous nous étions rallié avec trop de précipitation. En gros, nos fragments représentent donc bien l'original, mais avec des altérations diverses, et des interpolations dues à un auteur qui utilisait la version syriaque. Un chapitre est consacré à l'étude d'un cantique nouveau, qui manque dans les versions et qui contient à la fois une bénédiction relative aux Sadocites et des morceaux ayant trait à l'avènement du Messie. Ces morceaux sont contraires, par l'esprit, aux conceptions authentiques de l'auteur, et, d'autre part, offrent une ressemblance étonnante avec le Schemoné Esrè ou les Dix-Huit bénédictions, œuvre des Pharisiens. Après une discussion très pénible, nous concluons, *faute de mieux,* à cette hypothèse que ce Psaume a conservé des traces de sa forme primitive, — la mention des Sadocites, par exemple, — mais a été corrompu par un scribe qui y a fait entrer des éléments empruntés au Schemoné Esrè. — La vieille version latine, connue déjà au commencement du IIIe siècle, est intéressante pour l'histoire du texte, parce que, bien que calquée sur le grec, elle révèle des corrections faites incontestablement d'après l'hébreu et quelquefois le syriaque, mais ces variantes sont généralement celles d'une revision du grec dont Clément d'Alexandrie, mort en 217, a gardé de nombreuses leçons. Enfin, nous essayons de montrer que diverses opinions hérétiques de l'auteur, sa misogynie, sa prédilection pour certains lieux communs révèlent une influence de l'hellénisme, spécialement des idées d'Euripide. Nous avions déjà, dans le premier fascicule, signalé cette action de l'hellénisme sur les procédés littéraires de l'auteur. — En disant « deuxième partie », nous avons voulu ne pas déclarer clos notre travail, espérant, contre toute attente, la découverte de nouveaux fragments ».

Il est fort honorable pour M. Lévi de reconnaître ses fluctuations dans une question absolument neuve et fort épineuse. Loin que son travail très personnel ait été perdu, il l'a conduit à une position moyenne dont il ne sera pas facilement délogé. On touche du doigt ici l'action de ces Syriens qui faisaient valoir partout leurs connaissances sémitiques, et l'auteur l'a poursuivie jusque dans une recension grecque revisée d'après l'hébreu, mais probablement par un Syrien qui ne s'est pas contenté de recourir à la version syriaque, mais qui, une fois du moins, a expliqué un mot hébreu dans son sens araméen. Nous nous permettons de signaler le fait de ces Syriens gyrovagues à ceux qui s'occupent de la critique textuelle du N.T. En revanche, on ne voit pas très bien où M. Lévi prend son critérium pour prêter au Siracide des opinions « hérétiques ». Ces hérésies sont la misanthropie, la misogynie et l'épicuréisme. La misanthropie peut être poussée assez loin sans qu'on tombe dans l'hérésie, et les médisances du Siracide à l'égard du sexe féminin ne sont point isolées dans la Bible : elles ne portent que sur les défauts des femmes. L'épicuréisme serait plus grave, mais on ne peut faire abstraction, pour le juger, de l'extrême attachement de l'auteur à la loi de Dieu. Le passage incriminé (XIV, 11-12), cité séparément, fait assez mauvaise impression à une âme habituée à vivre dans l'espérance du ciel : « Si tu en as les moyens, adonne-toi au plaisir, et suivant tes ressources, fais liesse : souviens-toi que la mort ne tardera pas et que dans le Schéol il n'y a plus de jouissances ». Mais c'est le dernier mot d'une charge à fond contre l'avare : il s'agit évidemment pour l'auteur de plaisirs permis; le bon vivant est en somme moins abject que l'avare (1); plus tard le gourmand aura aussi son paquet (XXXI, 12 ss.). M. Lévi pense que bon nombre de ces différents traits « hérétiques »

(1) Nous n'avons d'ailleurs aucune objection à reconnaître que la morale du Siracide est inférieure à la morale chrétienne; Lévi pense très justement que c'est sous l'influence de ces idées nouvelles que le syriaque a introduit quelques pensées plus hautes.

sont empruntés aux Grecs. Il n'y a aucune raison de nier l'influence des idées grecques à cette époque, et certaines maximes générales de la sagesse hellénique ont pu s'imposer au Siracide. Il paraît cependant un peu bien trop fermé pour s'inspirer directement d'Euripide. La vieille morale sémitique n'avait besoin d'apprendre de personne à tenir les femmes sous le verrou et « l'épicuréisme » était enseigné plus clairement encore à Babylone, deux mille ans avant J.-C. Ce qu'il nous faut ajouter au résumé de M. Lévi, c'est que cette étude difficile a été poursuivie avec une rare compétence. La traduction de l'hébreu en français est accompagnée de notes. Les passages que l'auteur juge interpolés sont en caractères gras dans le français. Nous aurions aimé que l'on indiquât aussi les cas assez fréquents où la traduction ne correspond pas à l'original; on trouve, il est vrai, dans les notes le texte que le traducteur a en vue, mais il ne cite pas toujours l'autorité d'après laquelle il corrige; il est sûr que le grec a ici une tout autre autorité que la pure conjecture. Pourtant il faut surtout féliciter M. Lévi d'avoir si bien fait ce qu'il a voulu faire; grâce à lui — et aussi à notre collaborateur M. Touzard, — la science biblique française a été représentée dans ces études où les Anglais et les Allemands se sont précipités dès le premier jour.

II. — Le Commentaire du R. P. Knabenbauer sur l'Ecclésiastique a sans doute paru trop peu de temps après le second fascicule de M. Lévi pour qu'il ait pu l'utiliser. Pour lui d'ailleurs il s'agissait d'expliquer à la fois le texte grec et le texte latin en entier, puis le texte hébreu, sans négliger le texte syriaque. Pour réaliser ce programme sans une trop grande confusion, le R. P. a renvoyé en appendice le texte hébreu accompagné d'une traduction latine. Ce texte est celui-là même qui a été retrouvé, cependant des corrections textuelles sont proposées en notes. On voit que l'auteur est entré à pleines voiles dans la voie de la critique et qu'il a tout fait pour que son commentaire fût vraiment à la hauteur exigée par les circonstances. Une introduction très nourrie fixe sa position sur les points principaux. Il tient le texte hébreu pour authentique, mais constate que nous n'en possédons qu'une recension agrémentée de variantes d'autres recensions fort différentes et même surchargée, quoique les surcharges soient parfois aussi anciennes que Clément d'Alexandrie. L'ouvrage est écrit en distiques : tout troisième élément est donc suspect par là même, et la comparaison avec les versions prouve l'exactitude de ce critérium. En revanche, le passage messianique qui choque si fort M. Lévi est admis comme primitif; les noms de Sadoc et de David ont pu être dissimulés dans une recension postérieure par égard pour les Hasmonéens. Le Siracide lui-même était contemporain de Simon II; Knabenbauer adopte donc la date la plus récente, et combien justement! La version grecque a été faite fort librement et le petit-fils n'a pas toujours été fidèle à la pensée de son grand-père, en admettant qu'il l'ait comprise, ce qui n'est pas toujours le cas. Il l'a même transformée à dessein, quelquefois par un scrupule qui le faisait reculer devant une expression trop hardie. Les meilleurs textes sont ceux des mss. Alexandrinus, Vaticanus, Sinaiticus, Ephraem rescriptus. Pour la version latine, le R. P. avait un utile devancier, Herkenne, qui lui a consacré une excellente étude (1). Cette version a été faite d'après le grec, personne ne peut en douter, mais elle se trouve maintenant parfois d'accord avec l'hébreu contre le grec. Knabenbauer en conclut seulement que son original grec était d'après une recension de l'hébreu qui n'est plus représentée dans nos mss. grecs.

Nous n'apprendrons rien à personne en constatant que le Commentaire est digne de

(1) *De veteris latinæ Ecclesiastici capitibus I-XLIII, una cum notis et eiusdem libri translationibus æthiopica, armeniaca, coptica, latina altera, syro-hexaplari depromptis* (Leipzig, 1899).

tous points de la compétence et de la diligence dont l'auteur a donné tant de preuves. Dans ce fatras inextricable de leçons divergentes, il sait choisir la bonne avec un rare bonheur. Il eût peut-être convenu cependant de serrer l'idée d'un peu plus près, lors que le texte hébreu le permet. Il est vrai qu'on ne peut transformer tout d'un coup l'interprétation traditionnelle; il le faut cependant lorsque tradition signifie simplement routine fondée sur un contresens du grec. Par exemple personne ne songerait, même les plus idéalistes, à flairer le moindre épicuréisme dans le passage incriminé par M. Lévi tel que l'entend le R. P. (**14** 11-12)! *Traditur doctrina de recto usu divitiarum. Duo in* v. 11 *commemorantur : fruitio et gratiarum actio... ut recte utamur bonis a Deo nobis concessis, etiam cogitatione mortis certo imminentis impellimur...* Avec cette exégèse on pourrait méditer fructueusement le refrain bachique : *coronemur rosis, cras enim moriemur.* C'était le cas de noter, ce que l'auteur concède dans sa préface, que le grec a altéré le sens du texte pour le rendre plus édifiant : *et Deo dignas oblationes offer*, καὶ προσφορὰς κυρίῳ ἀξίως πρόσαγε ; car l'hébreu ne peut vraiment pas se traduire *et pro Deo manum tuam pinguem fac* (1), mais plutôt : « et si tu le peux, engraisse-toi ». Mieux valait reconnaître simplement ici une boutade contre l'avare dont la portée doctrinale doit se mesurer à l'enseignement général, très correct, du Siracide.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form, nach den Berichten des N. T. kritisch untersucht. Ein Beitrag zur Erforschung der Evangelien und des Urchristentums von Dr. theol. W. Berning; 8° de VIII-160 pp.; Münster in W., 1901.

Au milieu de ce flot toujours montant d'introductions, de commentaires et d'études exégétiques dont la laborieuse Allemagne inonde les librairies, c'est une joie pour la *Revue* de signaler au passage les ouvrages écrits par une plume catholique. M. Berning a bien voulu nous la donner, et il se trouve que nous avons à le remercier d'autre chose que de sa bonne intention. Son ouvrage sur l'institution de la Sainte Eucharistie est divisé en quatre parties : 1° Valeur des récits bibliques. 2° Les divergences des récits, leur contenu et leur harmonisation. 3° Les sources primitives et la teneur du récit de la Cène. 4° La dernière Pâque du Christ et la première Cène. L'auteur a donné de grands développements à l'étude du fameux passage de Luc **21** 19ᵇ-20 (2). En quelques pages très érudites, il combat vigoureusement tous les tenants de la leçon brève, M. Resch d'abord. Ce critique patient suppose que D eut pour archétype un évangile canonique grec composé avant 140, car Tatien et vraisemblablement Justin s'en sont servis. Son auteur était un judéo-chrétien qui retoucha dans un sens tendancieux les écrits de Luc, en utilisant une version de « la source hébraïque » apparentée avec la version dont se servit Mtt. — Mais, répond M. Ber-

(1) L'auteur n'a peut-être pas tort de retrancher comme une glose : *et si habes, benefac tibi*, mais c'est en tout cas l'explication génuine de la pensée. לאל ידך signifie, comme on sait : « avoir en ton pouvoir », et précisément dans la langue des Proverbes (Prov. 3-27) : « et si tu le peux, engraisse-toi » ; ce qui dispense de cette locution étrange : engraisse ta main pour Dieu. Dans la première partie du verset : *Fili mi, si habes, ministra animæ tuæ* a une saveur toute chrétienne : veille sur ton âme! Le texte dit : « mon fils, si tu as, sers-toi » (d'après la correction justement acceptée par l'auteur), car נפשך est ici synonyme de ta personne, c'est-à-dire : use largement des biens que tu possèdes. On voit quelle différence dans le sens sous une apparence de littéralité.

(2) La partie contestée manque dans D et dans *a*, *ff*², *i*, *l*; *b* et *e* ne l'ont pas non plus et ils ont mis 17 et 18 après la fraction du pain. Syr. Cureton n'a pas ỳ 20; syr. sin. après le ỳ 16 passe au ỳ 19.

ning, si l'on a retouché ainsi le texte de Luc, pourquoi n'a-t-on pas infligé pareil traitement aux récits parallèles de Mtt. et de Mc.?... D'ailleurs, et ceci est plus efficace, combien maladroit ce judaïsant qui laisse passer une expression telle que τῆς καινῆς διαθήκης! S'il voulait faire accroire que le Christ n'avait jamais célébré que la Pâque juive, pourquoi parler de la consécration du pain? Supposons d'ailleurs que le texte de D soit une retouche judaïsante, que s'ensuit-il? La leçon brève est la mauvaise, et rien de plus. Blass voit dans D l'édition romaine du troisième Évangile faite par Luc à l'intention des Judaïsants, vers 57-58. M. Berning oppose à ce critique un premier argument qui, sans doute, ne le touchera guère : on ne voit pas bien le S.-Esprit inspirant deux recensions d'un même écrit biblique. Mais voici une meilleure réponse : l'hypothèse de Blass n'est qu'une hypothèse dont on n'a aucun besoin pour expliquer D. Puis, comment S. Luc aurait-il osé mettre en circulation un récit de la Cène aussi différent de celui que l'on connaissait par les récits parallèles, au moins par la catéchèse orale? Graefe voit dans D une édition juive du troisième Évangile faite à Césarée par Luc, d'après les souvenirs des parents de Jésus et des premiers Apôtres, mais ceci encore n'est qu'une hypothèse à laquelle on peut faire de sérieuses objections · Des témoins oculaires de la Cène auraient-ils si mal renseigné S. Luc? Comment croire qu ils aient pu lui donner de la Cène une idée si différente de celle que l'on retrouve dans leurs propres écrits? Pourquoi d'ailleurs s'acharner à ne voir dans D qu'un texte judaïsant? Son judaïsme en tout cas est bien peu apparent, Corssen le tient même pour un écrit antisémite! Et ici, M. Berning use du dilemme. Ou bien D est le propre récit de Luc, ou bien il est l'œuvre d'un copiste, *tertium non datur*. Or, il ne peut être de Luc, car on sait par le ℣. 19 que cet auteur voulait décrire la sainte Cène, pourquoi donc aurait-il omis de parler de la coupe eucharistique? L'aurait-il oubliée? confondue avec la coupe pascale? Hypothèses insoutenables! Si son intention était de rectifier les récits erronés de Mtt. et de Mc., comme il s'y est mal pris! On n'aurait jamais conclu de son récit qu'une seule chose, c'est qu'il avait relaté les faits dans un ordre différent de celui que l'on connaissait. D avec sa leçon brève ne représente donc qu'un texte tronqué par un copiste distrait. Cet étourdi se sera imaginé qu'aux ℣℣. 17 et 18 on avait déjà parlé de la coupe eucharistique, et, pour rétablir ce qu'il croyait être le vrai texte, il aura rejeté les ℣℣. 19[b] et 20. Ce texte abrégé, très répandu en Asie et en Europe, explique la leçon des mss. de l'Itala, apparentés avec D, ainsi que cela se voit surtout dans les trois derniers chapitres de Luc. Schultzen, dont M. Berning reproduit les idées, soutient l'authenticité de 19[b]-20 pour une excellente raison de critique littéraire. Les ℣℣. 15-20 forment un tout dont on ne peut distraire aucune partie sans lui enlever de sa beauté et de son eurythmie. Le Sauveur participe une dernière fois à la Pâque juive, il mange et il boit ses éléments figuratifs (16[a] 17[a]), puis aussitôt il déclare que ces rites imparfaits vont disparaître à jamais, le symbole s'écartera devant la vérité, la Pâque juive perdra toute sa valeur devant Dieu, ce n'est plus un pain et un vin ordinaires, même sanctifiés par leur valeur représentative, que l'on mangera et que l'on boira dans le royaume de Dieu qui va s'ouvrir à l'humanité (16[b]-17[b]), c'est le pain et le vin changés en une chair et en un sang divin. Luc représente donc cette merveilleuse institution, et ces deux versets 19 et 20 répondent aux ℣℣. 15, 16, 17, 18 comme dans les chœurs antiques l'antistrophe répondait à la strophe. Cet argument d'un ordre tout esthétique a sa valeur, mais convaincra-t-il les partisans de la leçon brève? Nous n'osons l'espérer. Certains se demanderont pourquoi c'est Luc qui nous a conservé cet harmonieux récit, pourquoi ce n'est pas Mtt. qui nous l'a transmis, Mtt. qui aime tant à opposer le Nouveau Testament à l'Ancien, Matthieu que sa forte culture biblique

disposait si bien à goûter tout le charme de cette élégante antithèse. M. Berning ne se laisserait sans doute pas désarmer par cette objection, il représenterait que dans l'Évangile de l'Enfance Luc se montre très au courant des choses juives et que son grand souci de l'historicité des récits évangéliques devait le porter à se renseigner au mieux sur un événement aussi capital de la vie de Jésus. Dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* de mars-avril 1902, M. Loisy termine ainsi un compte rendu de l'ouvrage de M. Hallmann (*Die Bedeutung des Todes Jesu*) : « En refusant de voir la coupe eucharistique dans Luc (21 19) et en considérant les ℣℣. 19d-20 comme primitifs, M. Hall. s'est privé du seul témoignage qui, avec les prières de la Didachè, laisse entrevoir une conception de l'Eucharistie que la théologie de Paul n'a peut-être pas marquée de son empreinte » (page 176). Cette originalité de Luc, cette indépendance vis-à-vis de son « Illuminateur » serait peut-être une chose difficile à expliquer; comme il est difficile d'admettre qu'un copiste ait voulu harmoniser Luc avec les Synoptiques, non pas en leur empruntant, comme font toujours les harmonistes, mais en copiant mal saint Paul, il demeure décidément plus probable que c'est Luc lui-même qui a transcrit librement saint Paul.

M. Bern. suit le système ordinairement adopté qui répartit en deux groupes les récits de la Cène : d'un côté le groupe pétrinien (Mtt. et Mc.), de l'autre le groupe paulinien (Lc. et Paul). Les divergences qui séparent Mc. de Mtt. sont trop peu considérables pour qu'il soit nécessaire de supposer à ces deux auteurs deux sources différentes. Tous deux s'accordent à représenter la Cène comme un repas de sacrifice qui réconcilie l'Humanité avec Dieu et l'unit à lui; Paul et Luc insistent sur le sens de la première solennité eucharistique et sur ses rapports avec le monde pour qui elle est comme une nouvelle alliance avec Dieu, comme le sacrifice qui la consomme. Les paroles de la Consécration sont substantiellement les mêmes dans tous les récits. On a voulu déduire du silence de Mtt. et de Mc. que J.-C. n'avait point ordonné aux Apôtres de refaire la Cène. M. Ber. s'efforce de démontrer l'inanité de cette conclusion : Paul et Luc n'auraient jamais osé mettre une telle parole sur les lèvres du Sauveur, si toute la tradition primitive ne l'avait regardée comme bien authentique. Il a voulu aller plus loin et prouver que non seulement Mtt. et Mc. ne contredisent pas Paul et Luc, mais même qu'ils corroborent et appuient leur témoignage. Voici un échantillon des arguments que l'auteur emploie pour arriver à ses fins : de la coïncidence de la Cène avec la Pâque juive, les disciples devaient naturellement conclure à sa périodicité. M. Berning aurait dû laisser à d'autres le monopole de tels arguments et se contenter d'établir que si Mtt. et Mc. ne parlent pas de l'ordre donné par J.-C. de refaire la Cène, ils ne le contredisent pas non plus, et cela nous aurait suffi.

La question si délicate des rapports qui ont relié la Cène à la Pâque juive a été traitée trop légèrement par M. Berning. Il est très évident pour lui que Chwolson s'est trompé en affirmant que d'après l'usage juif les mots « le premier jour des Azymes » ne peuvent désigner que le 15 nisan, très évident aussi que le texte de Mtt. (XXVI, 17) dont dérivent sans doute les textes parallèles de Mc. et de Lc. est un texte excellent, exempt de toute erreur de copiste ou de traducteur. Mais « tout est bien qui finit bien » et l'ouvrage de M. Berning se termine justement par quelques pages très intéressantes sur cette première Cène où celui qui était le véritable Agneau de Dieu mêle si divinement le symbole à la réalité, l'ombre à la lumière.

Puisse le courageux exemple de M. Berning ne pas rester stérile et nous valoir bientôt quelque semblable monographie sur l'un ou l'autre des sept sacrements du christianisme.

Fr. P. Magnien.

I. — **Eusebius Werke**, Ier B. : *Ueber das Leben Constantins; Constantins Rede an die heil. Versam...; Tricennatsrede...* édit. par le prof. Ivar A. Heikel, dans la *Patrologie* de Berlin. In-8°, CVII-358 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902. — 14 M. 50.

II. — **Eusebius Kirchengesch.**, B. VI-VII, *aus dem armen. übersetzt,* par Erwin Preuschen; dans la collect. *Texte u. Untersuch.* de Gebhardt et Harnack, nouv. série, XVII, 3; in-8° XXII-109 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902. — 4 M.

III. — **Oracula Sibyllina**, éd. par le Dr G. Geffcken dans la *Patrologie* de Berlin. In-8°, LV-240 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902. — 9 M. 50.

I. — « Ce serait folie, au témoignage de Heikel, de s'accorder l'espoir qu'on pourra rétablir partout ou à peu près partout la teneur primitive du texte d'Eusèbe » (p. XXXVIII). Cette affirmation, fort suggestive au regard de la conservation des textes anciens, prend un relief très accentué quand on a constaté à quelle revision diligente et consciencieuse le savant prof. vient de soumettre celui-ci.

Les trois ouvrages qu'il avait mission d'éditer, pour ce qu'on nomme la *Patrologie* (1) de Berlin, n'ont pas la même tradition diplomatique. La *Vita* et l'*Oratio Constantini* — selon les désignations courantes — font corps dans la plupart des Mss., tandis que la *Laus* est attestée par des témoins spéciaux. En tout une vingtaine de Mss. différents, répartis dans les grandes bibliothèques d'Europe. Avec le concours de Mme Heikel — dont le dévouement scientifique mérite d'être relevé — et de quelques amis, l'éditeur les a tous collationnés. Rien de soigneux et de précis comme la description qu'il en donne, le classement qu'il s'est efforcé d'en faire et la critique dont il use pour les mettre en œuvre.

Pour la *Vita-Orat.*, 14 témoins sont répartis en deux groupes inégaux, en tête desquels marchent le *Vaticanus* 149 (V) et le *Moscoviensis* 50 (J), tous deux du XIe s. Mais alors que V demeurait isolé jusqu'au XVIe s., époque où il subit une recension représentée par le n° 396, R, de la Vaticane, le *Moscoviensis* au contraire se reproduisait dans une triple recension : 1°) le *Marcianus* 339 (M) de Venise, XIIe s., et deux Mss. de Paris, 1432 (B) du XIIIe s. et 1437 (A) XIII-XIVe s.; 2°) deux autres Mss. de Paris, du XVIe s., 1439 (E) et 414 (D), et un de l'Escur. de même date; 3°) le *Marcianus* 340 (N) du XIIIe s. et le *Palatinus* 268 (P) de même date; les autres représentants, C en particulier = *Parisinus* 1438, sont du XVIe s. et donnent une recension trop remaniée, pour être utilisés avec fruit. V qui est utilisé pour la première fois est, malgré ses défauts, le meilleur témoin.

Une section du livre, *Vita* II 24-42, est donnée en outre par le *Parisinus* 1433 (F) XIe s., le *Par.* 1431 (H) XIe s. et le *Laurent* (L) Xe-XIe s. Au terme d'une confrontation dont Heikel fournit tous les éléments, on voit que le petit cercle FHL représente un texte plus voisin de l'original que la grande famille VJMBA et consorts. D'autre part l'examen de « la tradition indirecte » montre les textes courants un siècle après la mort d'Eusèbe déjà plus apparentés avec la recension que nous avons dans VJMBA qu'avec le groupe des purs FHL : la confrontation des textes de Socrate, Sozomène, Théodoret, Gélase de Cyzique et Nicéph. Call., le prouve assez.

Plus piquant est le fait d'une corruption de texte qui se serait produite du vivant même d'Eusèbe et à son insu. Dans la *Vita* en effet, l'évêque, vieilli alors, citait volontiers, en matière de faits, les récits bien antérieurs (douze ans environ) de son *Hist.*

(1) Improprement d'ailleurs, car malgré le titre de *Kirchenväter-commission,* la société Berlinoise éditera toutes les sources en langue grecque touchant les origines du christianisme et son développement dans les premiers siècles.

eccl. et il lui est arrivé à peu près invariablement de leur donner une tout autre physionomie. Sans doute la plupart de ces divergences s'expliquent par la liberté que l'auteur pouvait prendre vis-à-vis de son propre texte et par le caractère littéraire qu'il prétendait donner à la *Vita* — composition de haut style, au lieu de la prose simple et commune de l'*Hist.* —; il demeure pourtant des cas où nulle explication ne vaut en dehors d'une réelle corruption passée inaperçue : Heikel en a signalé deux (p. XXXI) et il semble bien qu'il faille être d'accord avec lui.

La tradition diplomatique de la *Laus* a également trois branches. 1°) HMB déjà connus et un *Cantabrigiensis* du XVIe s.; 2°) J sans rejeton; 3°) NPC, d'où émane une large famille à peu près tout entière du XVIe s. et d'une valeur fort restreinte.

Après un court chap. consacré aux éditions antérieures, l'Introduction examine chacun des livres et les analyse, avant d'en fournir le texte reconstitué. La prétendue *Vita* s'intitulerait mieux, d'après quelques expressions de Socrate et de Photius, un ἐγκώμιον à l'adresse de Constantin. Une critique prévenue ou trop acerbe s'est insurgée contre l'évêque de Césarée : elle l'a accusé d'avoir travesti l'histoire de son héros en négligeant des faits caractéristiques pour en exagérer d'autres ou en inventer. Et Heikel de faire patiemment le procès de ces *Kritikaster*, comme il les appelle (p. LXIX), en mettant parfaitement en lumière le but de l'ouvrage et le point de vue où se plaçait Eusèbe. Qu'il ait visé à produire un panégyrique de haut vol, non une histoire rigide et sobre, c'est manifeste; il a conscience d'être panégyriste et qui donc en fera un crime inexpiable au vieil évêque qui voit enfin, grâce à l'empereur qu'il exalte, sa religion triomphante après les longs jours de dure oppression dont elle a souffert? De l'histoire, Eusèbe en a fait ailleurs et avec d'autres procédés littéraires : il n'en a point promis dans cette œuvre nouvelle, la dernière de sa carrière littéraire. Il travaille ici en rhéteur : peu lui importe que la pensée soit exagérée, l'expression inexacte ou obscure, pourvu que la phrase se balance avec harmonie et soit élégamment rythmée. Eusèbe se montre ici « pauvre d'idées et insipide » (p. LII), mais possédant à fond toutes les ressources de la diction. Le souci d'éviter un hiatus ou quelque aspérité des sons lui fera sacrifier le plus possible des noms propres de lieux ou de personnes et l'appellation commune de toute chose cédera toujours à sa désignation poétique. C'est une fine observation de H., qu'Eusèbe se serait certainement mieux accommodé du reproche de n'avoir pas peint fidèlement son héros que d'avoir produit un livre médiocre (p. LIII).

D'où la nécessité d'appliquer à son livre les procédés d'une critique judicieuse : celle de M. H. est à la fois prudente et en somme très réservée. Une étude ardue de particularités grammaticales, lexicographiques, etc., amène à cette conclusion qu'Eusèbe a puisé largement et librement pour son récit dans des documents authentiques saisissables malgré le tour nouveau qu'il leur a donné. Les lettres et édits de Constantin par ex. sont des sources réelles. Que si en les étudiant en elles-mêmes ces sources nous montrent un Constantin beaucoup moins avancé dans la perfection chrétienne, encore tout imbu des concepts de son récent paganisme, dur et farouche souvent, parfois barbare, son panégyriste n'a cependant rien d'un faussaire et nous serons tout au plus en droit de nous garder contre son poétique enthousiasme. Son livre nous demeure donc précieux.

Le fameux *Discours de Constantin à la sainte assemblée* n'est au contraire qu'une supercherie, au reste mal déguisée, dont Eusèbe est parfaitement innocent. Ce factum, que les recensions du texte Eusébien ont présenté souvent comme un livre complémentaire de la *Vita*, est un amalgame de théologie chrétienne et de philosophie antique, pliées l'une et l'autre au caprice du faussaire. On y voit un Constantin qui dis-

serte de tout et sans suite devant l'assemblée très vénérable de Nicée. Devenu subitement théologien, il élucide les problèmes transcendants qu'a soulevés l'Arianisme, et combien d'autres invraisemblances! La compilation ne peut dater que de la seconde moitié du ve s. et l'auteur a pris texte de la promesse quelque part donnée par Eusèbe de rassembler les lettres et discours de Constantin pour glisser son œuvre sous ce haut patronage. Ce sera encore un mérite du labeur de Heikel d'en avoir purgé la mémoire d'Eusèbe.

De la *Laus* il faut faire deux parts, au gré de l'éditeur : l'une réellement prononcée par lui à Constantinople à l'occasion du jubilé impérial, l'autre d'un caractère fort différent pour le fond et la forme, qui doit cependant émaner aussi d'Eusèbe désireux peut-être de traiter là pour le grand public de hautes questions religieuses agitées en faveur des théologiens dans ses livres de la *Théophanie*.

Suit le texte, enrichi d'un appareil critique détaillé, à travers lequel je ne puis m'aventurer ici pour faire la guerre à l'éminent éditeur à propos d'une leçon ou d'une autre, pas plus que je n'ai l'intention de chercher noise dans le lexique qu'il a dressé. Car c'est un véritable lexique — et combien précieux! — que contiennent les 90 dernières pages du livre, où sont amassées, sur trois colonnes d'une lecture très claire, toutes les particularités de ce style original, contourné, où foisonnent les néologismes chrétiens ou les acceptions nouvelles données à des termes classiques pour les plier à de nouveaux concepts. Plus d'un lecteur sera heureux sans doute d'avoir ainsi sous la main, avec un texte qu'on peut étudier en toute sécurité, une élucidation prompte et autorisée d'expressions obscures comme le sont chez Eusèbe la plupart des vocables techniques d'architecture ou d'art (1).

M. Heikel a présenté modestement son labeur énorme. Il s'est plu à reconnaître le mérite de ses devanciers : la sagacité en particulier de Valois, dont l'excellente traduction, déclare-t-il quelque part, conservera sa valeur. Cette réserve fera accueillir avec plus de sympathie encore son œuvre érudite. Souhaitons que l'*Histoire* et les autres écrits d'Eusèbe, confiés, paraît-il, à d'autres éditeurs, soient publiés à bref délai avec un soin égal et la même compétence.

II. — Dans la traduction allemande que Nestle a donnée récemment de la version syriaque de l'*Hist. ecclés.* eusébienne (voy. *RB.* 1901, p. 480), manquaient les livres VI-VII, dont on possède une version arménienne. M. E. Preuschen vient de les traduire en allemand en prenant pour base non seulement les Mss. où ils sont contenus — Mss. tardifs, du XVII-XVIIIe s. —, mais en collationnant autant que possible le texte sur les anciens historiens armén. qui ont utilisé cette version, Moïse de Khorène en particulier. Cette version ayant été faite apparemment dans le premier quart du ve s. sur un original syriaque, son principal intérêt est de fournir un précieux contrôle à la version syriaque. Elle devient ainsi d'une réelle importance pour l'étude critique du texte d'Eusèbe; et la connaissance de l'arménien n'est pas encore devenue tellement de mise en Occident que M. Preuschen n'ait fait œuvre utile en la rendant plus accessible. Pour apprécier exactement sa traduction il faudrait avoir sous les yeux le texte que les Mss. lui ont fourni; au point de vue de l'acribie et de la critique elle

(1) Et à propos d'architecture, M. Heikel ne soupçonne pas sans doute que l'archéologie palestinienne réserve un démenti à l'une au moins de ses allégations. Il prétend en effet, après Valois, p. LXIII, que, malgré le récit un peu diffus d'Eusèbe, il ne saurait être question de deux églises Constantiniennes au mont des Oliviers dans *Vita* III, 43. Depuis la découverte de Ste Sylvie et de la mosaïque de la Pudentienne, l'existence des deux églises est un fait acquis.

sera certainement préférable à l'édition courante de Djarian, publiée en 1877 par les Mékhitaristes de Venise.

III. — La collection des *Griechischen christl. Schriftsteller der erst. drei Jahrhunderte* s'enrichit rapidement. Voici paraître les *Oracula Sibyllina* édités par le Dr. G. Geffcken. La tâche avait été d'abord dévolue au prof. L. Mendelssohns qui l'avait déjà menée très loin, paraît-il, quand la mort est venue l'arrêter, inutilisant le trésor des matériaux déjà rassemblés. En trois à quatre ans, depuis que la Commission lui a passé la main, Geffcken a mené le labeur à terme. Ce qu'il vient de livrer au public, c'est un texte reconstruit, précédé d'une étude générale sur la tradition diplomatique et suivi de tables, onomastique et analytique, fort précieuses. Il a dû renoncer à un lexique, le texte demeurant en définitive trop peu sûr, et une liste des passages parallèles lui a semblé, avec raison, assez vaine.

Il est en effet « complètement impossible » de réaliser l'unité stable d'un texte dont les recensions sont aussi multiples et aussi divergentes que dans le cas des Oracles Sibyllins (p. XLVI). Continuée durant les premiers siècles chrétiens, cette littérature a rencontré peu de faveur dans le « moyen âge byzantin » (p. X) et quand la Renaissance en ressuscita le goût elle ne se préoccupa pas assez de remonter aux sources pures. D'ailleurs, de vieille date les oracles antiques grecs ont été bouleversés en passant par « des mains juives inintelligentes » (p. XIX), et telle est aujourd'hui la confusion, que nous chercherions en vain désormais à définir avec la précision désirable l'évolution historique du texte et les branches diverses de sa tradition. Geffcken a donné pourtant à ce sujet les plus soigneuses informations. On sait que les 14 Mss. qui contiennent, en tout ou en partie, les Or. Sib., sont répartis en trois groupes auxquels on a donné les sigles Ω, Φ, Ψ. Aucun d'eux n'est antérieur au XIVe s. Les 4 témoins de Ω, étiquetés M (*Ambrosianus* 64, XIVe s.), Q (*Vatic.* 1120, XIVe s.), V (*Vatic.* 743, XIVe s.), (*Monacensis* 312, XVIe s.), de contenu inégal, ont à peu près la même valeur. Φ a 6 représentants, dont A (*Vindobonensis*, XVe s.) est *facile princeps*, de même que F (*Laurentianus*, XVe s.) marche en tête de la tradition Ψ. Si l'on arrivait à déterminer le vrai caractère de A, qui a des accointances avec les deux autres classes, on aurait un fil conducteur à travers le chaos des recensions. Mais qui pourrait s'en flatter? Car le problème se présente sous un jour particulier. La littérature Sibyllique n'a jamais formé un tout saisissable au même moment historique et évoluant selon les lois communes de toute transmission documentaire. Aussi haut qu'on puisse remonter ici, soit par la tradition directe du texte, soit par les attestations littéraires, on constate non seulement des recensions divergentes représentées par les grandes classes des Mss., mais sur chaque grand canal de la tradition affluent les ruisselets de recensions collatérales dont il est impossible de remonter le cours. Les Const. Apost., Lactance, Clément d'Alex., Athénagore, Théophile, d'autres encore, sont mis à contribution avec une patiente et judicieuse acribie pour reconquérir un texte dont ils ont parfois conservé la teneur antique, défigurée au contraire ailleurs quand ils empruntaient leurs citations à des anthologies infidèles ou à des recensions divergentes. Quelque préférence qu'on s'accorde à donner au groupe Ω, il faudrait se garder de le suivre à l'aventure : car s'il se distingue nettement des rivaux, si malgré l'âge récent de ses représentants il semble bien se rattacher à quelque Ms. oncial où nous aurions la tradition du III-IVe s. (p. XLVI), il est loin cependant d'inspirer partout la même confiance. Quant à Φ et Ψ, qui ne sont rien moins d'ailleurs qu'en parfaite harmonie, ils ont dû dériver d'un même texte ΦΨ, que G. croit antérieur à la fin du Ve s. et dont il retrouve des traces qui constituent la quatrième grande recension du texte. Un des principes de division entre Φ et Ψ a été chez celui-ci la tendance à éclaircir le texte, chez celui-là le souci d'en améliorer la

poésie (p. L). Les divisions actuelles sont assez artificielles et les suscriptions des livres sans grande authenticité. Malgré la prétendue lacune qui fait suivre le liv. XI au liv. VIII, il est vraisemblable que nous avons là tout le contenu des Oracles en cours entre le IIe s. av. J.-C. jusque vers le milieu du IIIe après.

Geffcken ne se flatte point d'avoir donné l'éd. *ne varietur* des Oracles Sibyllins. Malgré le concours que lui a prêté le prof. U. de Wilamowitz-Möllendorff, il avoue qu'un grand nombre de problèmes de critique textuelle ont résisté à ses efforts. Mais il a du moins frayé bien au delà de ses devanciers une nouvelle voie pour la recherche ultérieure en étudiant de front l'horizon historique et la tradition textuelle puisée librement dans toutes ses sources examinées à chaque cas sans jamais lier parti avec un groupe quelconque de témoins. L'un doit manifestement éclairer l'autre et réagir sur lui, ce qui rend la tâche d'autant plus délicate.

Dans le texte l'éditeur a inséré au bas des pages d'abord les références documentaires, citations ou allusions bibliques, *loca parallela* des littératures juive, païenne et chrétienne, puis l'appareil critique, d'où il a éliminé les variantes orthographiques et les leçons par trop divergentes des recensions abandonnées. Une plus ample élucidation de tout ce qui a trait à la critique historique du livre sera publiée par Geffcken dans un fasc. des *Texte und Untersuch.* qui doit paraître incessamment.

Jérusalem.

H. Vincent.

Orient oder Rom, *Beiträge zur Gesch. d. spätantiken u. frühchrist. Kunst*, von J. Strzygowski; gr. in-4°, 159 pp., 9 pl. et 53 fig. Leipzig; Hinrichs, 1901.

Un livre qui offre le double charme d'une illustration aussi riche qu'artistique et d'un texte dont l'élégance et la clarté rehaussent la valeur scientifique est sûr de rencontrer un très sympathique accueil. Ainsi est l'ouvrage de M. le professeur Str. Encore que sa donnée fondamentale puisse heurter des préventions de vieille date, il forcera l'attention, car tout y est aussi éloigné du paradoxe que de la routine. Quand il s'est agi d'expliquer la transition de l'art antique à l'art chrétien, les axiomes inexacts, les formules trop rigides ont eu trop de place. Un maître, Wickhoff, a voulu fixer à Rome l'aboutissement définitif de l'art païen et les premiers essais d'adaptation chrétienne, pour faire rayonner ensuite ces formes nouvelles, timides encore et incertaines, jusque dans les provinces orientales de l'Empire. Un autre a départi le même rôle à l'Égypte : Kraus a choisi même spécialement Alexandrie. Cependant on a négligé l'étude fondamentale des vestiges artistiques, les classant, au hasard de la théorie adoptée, sous la rubrique « romain » ou « oriental ». Strzygowski s'est élevé avec vigueur contre un tel procédé. Il rappelle la recherche laborieuse et l'étude méthodique vers la mère patrie de toute civilisation, le vieux sol d'Orient trop dédaigné ou trop superficiellement interrogé en ce débat. Et pour donner, avec les principes, le goût de cette investigation, il étudie lui-même un choix de monuments d'où il déduit cette conclusion : C'est en Orient — en Égypte, Syrie et Asie Mineure — que l'hellénisme a eu ses derniers jours de splendeur; là est né l'art chrétien. Mais non pas d'une naissance mécanique qui transforme d'un seul coup et suivant une loi donnée les formes anciennes. Si l'Égypte exerce l'influence prédominante, en chaque centre, à Antioche, à Séleucie, en Palestine, à Byzance, des éléments locaux sont aussi à l'œuvre, qui marquent de nuances parfois fort accentuées l'évolution de l'art nouveau. Dans cette évolution Rome n'a d'abord aucun rôle. Plus tard seulement, au IVe ou au Ve siècle, elle bénéficiera elle-même du travail oriental et quand elle sera replacée, par son influence religieuse, à la tête du monde régénéré par

les invasions barbares, alors elle transmettra partout la culture chrétienne dont elle sera devenue la seule dépositaire.

Pour appuyer cette thèse le savant professeur étudie : 1° un hypogée peint à Palmyre, datant de 259 environ apr. J.-C.; 2° un bas-relief du Christ provenant d'Asie Mineure, probablement du IVe s.; 3° une sculpture sur bois provenant d'Égypte; 4° des étoffes égyptiennes à représentations bibliques; 5° un débris de la basilique de Constantin au Saint-Sépulcre; c'est ce dernier sujet surtout qui suffirait à expliquer qu'il soit question de l'ouvrage en cette *Revue*. C'est le seul dont je ne citerai pas seulement le titre, bien que la plupart des autres chapitres lui soient manifestement supérieurs. Le *débris* en question est la façade actuelle de la basilique du Saint-Sépulcre où S. voit un vestige à peine modifié de la grande construction constantinienne. Étant donné l'usage établi — usage qu'appuie l'autorité de très judicieux connaisseurs — de tenir cette façade pour médiévale, on criera vite à la fantaisie. Une lecture attentive de la thèse nouvelle fera réfléchir. J'avoue pourtant avoir trouvé ici Strzygowski moins solide que dans telle autre de ses études. Il examine surtout la disposition générale de la façade et dans son ornementation seulement la double frise et il paraît bien démontrer, ce qu'on avait parfois avancé plus ou moins timidement, que ces sculptures sont antiques. Quant à établir qu'elles sont dans leur situation primitive et que tout le mur remonte aux architectes de Constantin, c'est le résultat d'une enquête à la fois archéologique et documentaire qui n'a pas été poussée assez avant malgré tout ce que les idées de S. ont de pénétrant et de sagace. Il serait évidemment hors de propos de tenir rigueur ici à telle opinion peu justifiée sur la disposition des édifices constantiniens au Saint-Sépulcre comme les a conçus l'éminent auteur : de telles questions ne sont que secondaires dans son bel ouvrage. A tout le moins dois-je énumérer toutes les pièces du volume, car chaque chapitre est suivi d'un appendice : le Pentateuque Ashburnam, Ms. latin miniaturé du VIIe siècle; la coupe de Constantin au British Museum; l'ivoire byzantin de la cathédrale de Trèves représentant un transfert de reliques; variétés de la technique de la peinture en Orient. La conclusion est un chaleureux appel à la recherche des monuments de l'Orient chrétien, appel qui ne restera pas sans écho à l'heure où les efforts de la docte et laborieuse Allemagne se portent avec tant d'insistance sur tous les points du sol oriental où l'art chrétien naquit, aux ruines de l'art antique anéanti par le triomphe de l'Évangile sur les vieux mythes et la superstition païenne.

Jérusalem. H. VINCENT.

J. CHAVANON. — **Relation de Terre Sainte** (1533-1534), par Greffin Affagart, publiée avec une Introduction et des notes; Paris, V. Lecoffre, 1902, in-8° de XXVII-245 p. avec deux phototypies et gravures dans le texte.

La *Relation de Terre Sainte* par Messire Greffin Affagart, seigneur de Courteilles, au Maine, et de Courteilles, en Normandie, que vient d'éditer M. Ch., n'était point totalement inconnue. Maintes fois déjà elle a été signalée par les érudits ou bibliophiles manceaux ou normands : quelques-uns même l'ont feuilletée, mais trop à la légère et au risque d'en tirer de fausses inductions. Ce texte, conservé à la Bibliothèque Nationale dans le ms. 5642 du fonds français, ne représente point l'original, dont on suit la trace jusqu'au XVIIe siècle, sans qu'il soit possible de découvrir ce qu'il en est advenu depuis lors. Nous n'avons affaire qu'à une copie exécutée dans le courant du XVIe siècle par une main soigneuse, sans corrections ni ratures, presque sans lacunes

— ce qui permet à M. Ch. d'affirmer que, suivant toute vraisemblance, la rédaction originale et la copie du ms. fr. 5642 étaient en parfaite conformité.

En fixant par écrit ses impressions de voyage, Affagart se propose une double fin. D'abord, réagir contre l'indifférence de ses contemporains à l'égard de la visite des Lieux Saints. Depuis Luther et Érasme, constate-t-il, les pèlerins de Jérusalem se font de plus en plus rares, et — pour sa part — il voudrait « subvenir à la pusillanimité des timides et esmouvoir les cueurs aux dévots chrestiens d'aller sans crainte ne doubtance » par delà. Dans ce but, et c'est le second dessein qu'il poursuit, il cherche à mettre sa propre expérience au service d'autrui et à « réduyre en ung petit traicté, « selon son paouvre entendement, les choses ainsi qu'il les a veues... réciter le che- « min, lieulx et passaiges aveeques la diversité des pays, des langues, des monnoyes, « les périls qui sont par terre et par mer, la manière de vivre des sectes des chres- « tiens... la distance des lieux... le tout simplement et rudement, comme les choses « se sont offertes. » En d'autres termes, l'honnête gentilhomme projette d'écrire un Guide du Pèlerin en Terre Sainte et en Égypte.

Il avait qualité pour ce faire — tout au moins le croyait-il — ayant par deux fois accompli « le sainct et loyable pèlerinage de Hiérusalem ». De son premier voyage, entrepris vers 1519, il ne parle guère qu'en passant, par manière de parenthèse (p. 28-47). L'itinéraire est au reste des plus simples. Il va s'embarquer à Venise et de là gagne Jaffa, en cabotant le long des côtes de l'Istrie, de la Dalmatie, de l'Albanie et de la Grèce, avec relâches à Rhodes, à Chypre... A Corfou, il constate qu'il y a bien vingt églises, « mais partout l'office se faict selon la secte grecque, excepté à ung couvent de Cordeliers ». Et tout le long du chemin, il trouvera ainsi échelonnés des couvents franciscains. Une relâche à Zanthe lui donne occasion de narrer la façon dont les insulaires foulent leurs raisins, lors de la vendange. Hors de la ville de Candie, on montre à lui et à ses compagnons une vigne qui « portoit fruict six fois l'an ». Inutile d'ajouter que les notions géographiques du pèlerin ne répondent que de très loin à son grand désir de renseigner exactement.

En 1533, il est de nouveau à Venise avec un compagnon, le seigneur de la Rivière, tous deux « vestus en facezon d'ermites » pour moins attirer l'attention sur eux, car les gens dans leur situation qui cherchent à faire étalage de leur rang, courent grand risque d'être « molestez et des chrestiens sur la mer et des Tures en leur pays ». Cette fois Affagart et le sieur de la Rivière n'attendent point le départ de la galère des pèlerins — le patron exigeant d'eux le prix exorbitant de soixante-trois ducats par tête. Flanqués d'un gentilhomme picard et d'un prêtre espagnol qui se sont joints à eux, ils font marché avec un capitaine marseillais prêt à faire voile pour Alexandrie. Ce dernier, moyennant dix ducats, consent à les prendre à son bord. La traversée dure un mois environ (22 juillet-24 août). Le 1er septembre, ils sont au Caire : Affagart projetait d'atteindre la Palestine par le Sinaï, mais une suite d'accidents — la mort du sire de la Rivière, la maladie du gentilhomme picard — l'engage à modifier ses plans. Le gardien des Cordeliers du Mont-Sion se trouvait justement au Caire, il part avec lui le 1er octobre et, quinze jours plus tard, ils sont à Jérusalem.

Affagart prit quartier chez les Franciscains du Mont-Sion, où il eut la bonne fortune de rencontrer un compatriote, frère Bonaventure Brochard, cordelier du couvent de Bernay, déjà entrevu à Venise, mais qui avait suivi une autre route. Durant tout le reste du voyage qui dura plus d'un an, les deux pèlerins ne se séparèrent plus.

Prenant comme type le pèlerinage aux sept basiliques romaines, Affagart a rangé sous le nombre mystique de sept ses diverses excursions en Palestine et dans les pays de par delà. Les voici dans l'ordre qu'il leur assigne. 1° Jérusalem et les lieux circon-

voisins. 2° Le fleuve du Jourdain. 3° Bethléem et Hébron. 4° La maison de Zacharie. 5° Emmaüs. 6° Nazareth et le pays de Galilée. 7° Le Mont Sinaï et l'Égypte. Brochard vient en aide au sieur de Courteilles : il a toujours sa Bible sous le bras et toutes les citations scripturaires, tous les commentaires verbaux qui désormais vont alourdir le récit lui sont imputables. C'est vraiment dommage.

La description de Jérusalem et de ses sanctuaires est à lire : on sent qu'Affagart l'a « vécue », qu'il est repassé souvent et souvent par tous ces lieux, témoins de la vie et des souffrances du Sauveur. A propos du Saint Sépulcre, il glisse un mot du Saint Suaire « qui est à Chambéry en Savoye, auquel est imprimé la forme du précieux corps de Notre-Seigneur deux fois, c'est-à-dire à la partie qui estoit dessus ». Les détails qu'il donne sur les différentes sectes chrétiennes représentées à Jérusalem ne manquent ni de justesse, ni de piquant. Ses sympathies vont de préférence aux Arméniens « qui nous ayment par-dessus toutes nations ». Grâce à la bienveillance d'un santon musulman, il peut visiter la maison de sainte Anne « où y avait au temps passé ung fort beau monastère de nonnains ». Il est moins heureux au Cénacle, que les Turcs venaient d'enlever aux Cordeliers. A Bethléem, il admire sans réserves la basilique élevée au-dessus de la grotte de la Nativité « toute garnie de marbre par dedans et painctc en euvre mosaïcque ». A son avis, il n'en existe pas de plus belle en la chrétienté. Le voyage au Jourdain, la visite au désert de Saint-Jean-Baptiste, les pérégrinations à Emmaüs et à Nazareth ne sont que de simples excursions.

Le voyage au Sinaï (février-août 1534) est le morceau de résistance de la *Relation*. Affagart l'a soigné, il y a entassé ses souvenirs : c'est là que se trouvent ses pages les plus savoureuses. Les incidents y abondent, tantôt curieux tantôt comiques. Pour la circonstance, le sire de Courteilles a revêtu le froc franciscain, le passe-port le plus sûr en ces régions. Il a pour compagnons « deux bons prebstres d'Auvergne » plus le fidèle frère Brochard. De Jérusalem à Gaza, les voyageurs, munis d'abondantes provisions de bouche, se confient à la garde d'un capitaine de larrons et de dix hommes : puis un mouckre de Damas les conduit au Caire à dos de mulet, « le chameau allant trop rude », à raison de deux ducats par personne. Pendant les quelques jours passés au Caire, Affagart ne chôme pas, il visite la ville et les environs, se fait donner des renseignements sur le Nil ; il note la diversité des costumes, admire la façon dont se fait la cuisine en plein air. Il n'ose pourtant s'aventurer dans le palais du Soudan, craignant d'être pris pour « espion ». En revanche, il a une audience du « cayon » ou premier ministre.

Quinze jours sont nécessaires aux pèlerins pour atteindre le Mont Sinaï (22 janvier-7 mars). L'hospitalité des moines est cordiale : mais Affagart trouve qu'on fait maigre chère en ce couvent. Il y dut pourtant passer le carême, bien malgré lui, avec ses compagnons — leur guide, au mépris des conventions, les ayant abandonnés sans crier gare, pour retourner au Caire. Ce contre-temps leur valut de pouvoir vénérer le chef de la glorieuse sainte Catherine.

Le reste de la *Relation* se termine en longue jérémiade. C'est une nouvelle série noire qui commence. Quand les voyageurs regagnent le Caire à la fin de mars, la peste y règne en plein. Pour échapper au fléau, ils courent s'embarquer à Damiette : une tempête les assaille en mer, qui les contraint de relâcher à Tripoli. Affagart rentre à Jérusalem par la Galilée après mille traverses. Le retour en France s'effectue par Chypre et les deux pauvres pèlerins débarquent à Venise malades à périr.

Telle est dans ses grandes lignes la *Relation* publiée par M. Ch. Malgré de curieux détails, des notes intéressantes sur les mœurs et les coutumes, d'utiles renseignements techniques, on ne peut dire que ce soit un morceau original. Il s'y rencontre

par ailleurs trop d'éléments disparates. Ceci n'empêche que l'on doit savoir gré à l'éditeur d'avoir tiré de l'oubli ce récit d'un pittoresque si réel par endroits. Somme toute, l'œuvre de Greffin Affagart a encore le pas sur ces relations des pèlerins du XVe et du XVIe siècle qui copiaient tout bonnement les anciens *Itinera* de Terre Sainte : ce sont là, croyons-nous, des titres suffisants pour en signaler la publication aux lecteurs de la *Revue Biblique*.

Appuldurcombe-Wroxall (I. of W.).

Dom Léon GUILLOREAU, Moine bénédictin.

Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne *depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, par P. MONCEAUX; in-8°, Leroux. — T. Ier, Tertullien et les origines, VII-512 pp., 1901. — T. II, Saint Cyprien et son temps, 390 pp., Paris, 1902.

La *Revue des Études juives* publiait l'année dernière sur la Bible latine en Afrique une remarquable étude dont la *RB.* a rendu compte (janv. 1902, p. 136 s.). Cette étude était extraite de l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* que la Commission de la « description de l'Afrique du Nord » a confiée à M. Monceaux et dont le second volume vient de paraître. Nul n'était mieux qualifié que l'auteur d'*Apulée* et des *Africains* pour recevoir cette mission; après avoir étudié « une littérature d'imitation, tournée vers le passé, soucieuse seulement de renouveler par l'expression un fonds d'idées traditionnelles », il lui revenait de nous entretenir d' « une littérature toute d'action, préoccupée toujours du présent ou de l'avenir ». Africaine, cette littérature chrétienne l'est certainement, en ce sens au moins que pendant cinq siècles on y peut suivre « une tradition ininterrompue à travers une série d'œuvres inégales, mais presque toutes caractéristiques, composées dans le pays par des enfants du pays »; elle constitue un ensemble dont il est légitime d'écrire l'histoire.

Pour la bien comprendre il ne faut pas réduire cette histoire à l'étude des œuvres littéraires proprement dites; celles-ci sont vivantes, écrites pour l'action, pour la lutte; elles sont de précieux documents d'histoire; aussi pour paraître en pleine valeur, ont-elles besoin d'être éclairées de toute la lumière qu'y peuvent projeter les documents contemporains. Traités anonymes, lettres, procès-verbaux, actes des conciles, inscriptions, actes des martyrs, toutes ces pièces sont réunies, examinées, analysées, attribuées, datées par une érudition pénétrante, une science archéologique toujours sûre. Un chapitre franchement historique, placé en tête de chaque période littéraire, reconstitue l'histoire du christianisme local et forme le cadre qui achève de donner au tableau tout son prix.

Quoique l'enquête veuille rester purement *littéraire*, son champ demeure très vaste. C'est que bien des auteurs africains, surtout ceux des dernières périodes, n'ont jamais été étudiés. Pour les autres, les plus grands, on n'a guère vu en eux jusqu'ici « que des docteurs, les témoins d'une ancienne tradition, du dogme ou de la discipline, ou de la civilisation du temps; et l'on a presque toujours oublié de les considérer, plus modestement, comme auteurs. Or, c'est précisément l'*auteur* qui nous intéresse surtout en chacun d'eux. Presque tous les travaux consacrés jusqu'ici aux Pères de l'Église africaine relèvent de la théologie ou de l'histoire, à moins qu'ils ne relèvent de la philologie ». La théologie et la philologie ne seront pas plus négligées que l'archéologie; il est impossible d'étudier sérieusement les grands docteurs sans parler un peu théologie, et quant à la philologie, elle sert de point de départ. « Notre enquête a pris d'elle-même une double forme : elle part de la critique philo-

logique pour aboutir à la critique littéraire... L'objet dernier de toute critique c'est de comprendre, de pénétrer aussi avant que possible... Si la critique érudite peut seule préparer les matériaux, la critique littéraire peut seule les mettre en œuvre et en valeur. » Cette littéraire histoire de l'Afrique chrétienne veut être en même temps une véritable histoire de la littérature chrétienne d'Afrique.

Le premier volume est dominé — et c'est justice — par la puissante figure de Tertullien, son rôle a été même si important « qu'on ne peut enfermer son génie tout entier dans le cadre du pays et du temps où il écrivait ».

Les premiers monuments de la littérature chrétienne d'Afrique lui servent comme de piédestal ; ce sont les *Actes* des martyrs scillitains, la *Passio* de sainte Perpétue. Les premiers, simple et bref procès-verbal de la comparution devant le proconsul, récit sobre jusqu'à la sécheresse de l'interrogatoire, finissant sur ces mots superbes : « Et ainsi, tous ensemble reçurent la couronne du martyre, et ils règnent avec le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, pendant tous les siècles des siècles, Amen. » La *Passio*, n'ayant plus la même saveur primitive, bien que, citée par Tertullien, elle doive être à peu près contemporaine du martyre, œuvre d'édification, composée sans nul doute d'après des actes authentiques probablement en latin par un montaniste qui les a surchargés de quelques traits caractéristiques de sa secte ; « c'est un précieux document d'histoire, surtout de psychologie historique. Elle nous renseigne sur des faits, et elle nous peint des âmes », de ces âmes fortes, ardentes, enthousiastes, mais aussi parfois sans mesure comme fut celle de Tertullien.

Homme de génie malgré ses défauts et ses erreurs, ses emportements et ses dédains, son impatience et son orgueil, il dépasse presque toujours le but parce qu'il vise trop haut et trop loin. Il perd par son âpreté et son intransigeance les parties qu'il engage, mais nombre d'auteurs chrétiens, depuis saint Cyprien jusqu'à Bossuet, se mettront à son école pour remporter des victoires. Une sorte de refrain sur les contradictions du grand Africain termine chacun des chapitres de cette étude pleine d'intérêt. Apologiste, « il apportait des propositions de paix, mais il mettait à la paix tant de conditions qu'il risquait fort d'en faire sortir la guerre ». Polémiste, « on peut dire qu'il excelle à prouver quand il ne veut pas trop prouver ». Quoique grand docteur de l'Église « au fond, malgré la trame si serrée de sa dialectique, il n'avait point l'esprit très philosophique ni très théologique ; c'était, avant tout, un homme d'imagination et de lutte ». Moraliste, son idéal semble un défi à la réalité ; « homme d'autorité, il a eu le respect de la règle établie et de la hiérarchie, jusqu'au moment où ses théories montanistes l'ont entraîné, presque malgré lui, à une guerre ouverte contre les chefs de l'Église. Son style a des défauts qui sautent aux yeux. Il semble à la fois négligé et maniéré, un peu pédant et, avec cela, presque trop neuf. Un de ses travers les plus choquants est l'abus de l'esprit. Mais personnalité, vie, couleur, mouvement, précision, voilà de quoi compenser largement tous les défauts et de quoi façonner un style très original, puissant, vibrant, très moderne ». Il est le maître par excellence des écrivains chrétiens d'Afrique, sa langue est restée le fonds permanent de la leur ; « il n'a qu'un rival en Afrique, peut-être même dans tout l'Occident : le grand évêque d'Hippone ».

Le dernier chapitre est consacré à Minucius Felix, ce fin lettré dont l'originalité a été d'écrire une apologie du christianisme à l'adresse des lettrés, mais qui ne peut être comparé en rien à Tertullien et dont M. Monceaux établit la dépendance probable à l'égard du « Maître » ; il placerait volontiers la composition de l'Octavius, pour des raisons littéraires aussi bien qu'historiques, entre 213 et 250.

Les trente années qui suivirent la mort de Tertullien nous sont à peu près incon-

nues. L'Église d'Afrique vécut des jours tranquilles et obscurs jusqu'à la persécution de Dèce. Celle-ci ouvrit une ère de crise, mais aussi de vie intense. L'Église eut de nombreux martyrs et l'on écrivit la relation de leurs procès et de leurs souffrances, des évêques furent exilés et l'on possède encore les lettres qu'ils écrivirent à leur clergé et à leurs fidèles; des chrétiens succombèrent, les uns sacrifièrent, les autres achetèrent des billets de sacrifice : de là l'affaire des *lapsi;* d'autre part des « confesseurs » se crurent le droit, pour avoir été persécutés, de délivrer aux coupables des billets d'indulgence, afin de les réconcilier avec l'Église. La discipline en fut profondément troublée, des schismes surgirent, des controverses sans fin; la question de la validité du baptême des hérétiques vint s'y greffer. Il ne fallut pas moins, pour régler toutes ces questions qui se débattirent entre les évêques d'Afrique ainsi qu'entre Rome et l'Afrique, de sept assemblées provinciales. Traités de controverse, pamphlets, lettres échangées entre les évêques, adressées aux conciles ou envoyées par ces assemblées, actes des conciles, tout ceci fournit une riche moisson pour l'histoire littéraire. Sous la présidence et sous la suprématie de l'évêque de Carthage dont le rôle grandit à chaque affaire, les évêques africains font paraître une modération méritoire, un véritable esprit politique. Tous ces documents écrits au jour le jour, pièces officielles ou billets confidentiels s'éclairant, se confirmant, nous font pénétrer au plus intime de la vie chrétienne, et saisir sur le vif ses grandeurs ainsi que les germes mauvais qui cherchaient à s'y introduire.

La plupart de ces écrits ont été attribués à saint Cyprien, presque tous sont imprimés avec ses œuvres. M. Monceaux ne s'occupe pas de ceux qui sont unanimement reconnus pour apocryphes, il analyse les autres avec finesse, et sait retrouver dans ceux qui sont d'origine africaine l'imitation plus ou moins directe du grand évêque, ou tout au moins le désir de se placer sous son patronage. Le *De aleatoribus*, contrairement à l'opinion de Harnack, est attribué à un évêque africain de l'école de Cyprien. Comme au jour des premières persécutions les *actes* et les *passions* continuent à fleurir, mais les secondes se chargent de redites et d'anachronismes, de développements de pure rhétorique; la redondance et l'emphase en affaiblissent l'intérêt. Si l'on compare les *Acta proconsularia* et la *Vie de saint Cyprien,* « celle des deux relations où Cyprien est le mieux loué n'est pas celle du panégyriste. Littérairement même, la meilleure est assurément celle qui n'a aucune prétention littéraire ».

« Au centre de cette littérature qu'il domine de haut, mais qui l'enveloppe de toutes parts, il faut placer l'œuvre personnelle de saint Cyprien. » *Cæcilius Cyprianus qui et Thascius,* tel est le véritable nom complet de cet « homme d'un génie providentiellement équilibré, qui, à travers les remous et les écueils des schismes, sut diriger droit et d'aplomb le vaisseau de l'Église », nous dit son biographe. Son œuvre littéraire laisse cette même impression d'un heureux équilibre de qualités très diverses. « Cyprien est un apôtre, vigilant évêque et parfait chrétien, resté malgré lui et à son insu un parfait rhéteur. Il n'a oublié définitivement les leçons de ses premiers maîtres qu'au jour du martyre. Chez l'ancien rhéteur, devenu le plus grand évêque de son temps et suivi jusqu'au lieu du supplice par Carthage entière, le plus beau trait d'héroïsme, c'est probablement de s'être tu en face de la mort. » Parvenue jusqu'à nous presque en entier, son œuvre compte quelques traités d'apologétique, mais surtout des traités de discipline et une correspondance importante, quatre-vingt-une lettres, écrites par lui ou à lui adressées; partout, bien que ces ouvrages soient de valeur inégale, l'écrivain reste semblable à lui-même pendant toute la durée de son épiscopat. « Mépris de l'œuvre littéraire, souci de l'application immédiate, forme

oratoire, dessein arrêté de tout tirer de la Bible, comme d'y tout ramener, tels sont les traits communs à tous les ouvrages de Cyprien. » La place qu'y tiennent les textes bibliques est particulièrement intéressante pour nous. Chez lui « ces textes fournissent toujours le fond de la doctrine, puisqu'ils sont la parole de Dieu et que tout le reste n'existe pas pour Cyprien ». Il les commente, il en rétablit la véritable signification altérée par les hérétiques, il en tire les conséquences pratiques, il se contente parfois même de livrer à la publicité des notes recueillies au cours de ses lectures pour rendre service aux clercs et aux fidèles. Il rejette, en faisant ainsi, toute vanité d'auteur et cependant la gloire littéraire qu'il méprisait ne lui a pas manqué. « Il est resté longtemps une sorte de classique pour les lettrés chrétiens de langue latine et cela dans tout l'Occident. »

Tertullien, S. Cyprien, les deux grands Africains, ont été habilement peints par M. Monceaux. Chez eux, l'homme d'action, engagé dans les luttes de son temps, acharné à défendre et à propager la doctrine que sa foi ou sa passion lui enseignent, perce à chaque instant sous l'écrivain et sous l'auteur, leurs œuvres sont jeunes encore; M. M. a su, tout en poussant à fond l'analyse des divers personnages que tint chacun d'eux, en tracer des portraits pleins de vie. Neuve et originale sur bien des points, revisant les documents connus, en utilisant de nouveaux, son œuvre sera bien reçue de ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Afrique, par les historiens de l'Église et les théologiens.

Jérusalem.

R. L.

BULLETIN

Travaux français. — Le P. Scheil a enfin publié le résultat de ses fouilles à Abou Habba, l'antique Sippar (1). Les fouilles ont eu lieu du commencement de janvier à la fin d'avril 1894, sur l'invitation de Son Excellence Hamdi Bey, au nom de S. M. le Sultan qui en faisait personnellement les frais. Les objets trouvés ont été déposés au musée impérial de Constantinople. Le P. Scheil raconte avec beaucoup de bonne grâce cette fructueuse campagne. Le tell avait déjà été attaqué par Rassam en 1882, mais ses travaux avaient été interrompus. Le nouvel explorateur n'a pu déblayer complètement le fameux temple de Chamach, mais il a suffisamment relevé toute la ville, d'ailleurs peu étendue, puisqu'elle ne mesurait guère que 1 300 mètres de long avec un petit côté d'environ 800 mètres. Mais cette ville intérieure ne contenait pas tous les habitants. « Cette cité était un temple où on venait, aux grandes solennités, vénérer les dieux; un bureau-magasin où on venait contracter, fournir ou recevoir; un *Khan* où on se réfugiait en temps de danger » (p. 23). Sippar était par excellence la cité du dieu Soleil. Or Adad est souvent associé à Chamach, surtout dans les textes religieux. Le P. Scheil a exprimé leur double rôle d'une façon pittoresque qui montre combien les assyriologues gagnent à connaître le sol d'où sont sorties leurs tablettes : « Nous eûmes plusieurs orages. C'était merveille alors de voir, dès huit heures du matin, d'un côté de l'horizon, se lever Šamaš radieux, fulgurant de lumière, comme en ses plus beaux jours, pendant qu'à l'autre extrémité Adad surgissait dans un gros nuage noir qui, s'épaississant toujours, gagnait de l'espace, tonnait, lançait des éclairs, et envahissait la moitié du ciel. C'était en vain que le dieu de Sippar dardait ses plus puissants rayons qu'on voyait se détacher en gerbes sur le fond de la nue, et sillonner la voûte jusqu'à l'horizon opposé; bientôt l'orage éclatait en cataractes d'eau. Il ne se peut, en vérité, rien voir de plus grandiose que ce spectacle, dans le désert, de la lutte de la tempête et du soleil » (p. 12).

Un des endroits qui ont fourni le plus de tablettes, c'est la maison d'école. Il fallait s'y attendre, et à Sippar le fait est d'autant plus piquant que c'est là que le héros babylonien du déluge avait enfoui les livres antédiluviens, du moins d'après Bérose. Malheureusement le P. Scheil n'a pas mis la main sur ce précieux dépôt. Mais il a pu se rendre compte du mécanisme d'une école primaire dans des temps déjà assez reculés. Les tablettes contiennent des signes simples, puis des signes plus compliqués, puis des mots, puis des phrases. L'arithmétique, puis le système des valeurs et des mesures avaient leur part dans cet enseignement qui, malgré tout, ne nous paraît guère ordonné selon la logique. Aussi l'écriture était-elle un art très difficile et qui menait à tout : « Celui qui excellera dans l'École de l'Écriture brillera comme le Soleil », dit une tablette que Scheil rapproche du texte de Daniel : « *Qui*

(1) *Une saison de fouilles à Sippar*, dans les Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, sous la direction de M. E. Chassinat, tome premier, premier fascicule, in-4° de 141 pp. avec un plan, six planches et de nombreuses illustrations. Le Caire, 1902.

autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti » (12 3). — Les sépultures sont de plusieurs sortes, les jarres en terre cuite, les cuves ou sarcophages en terre cuite, les constructions en briques qui paraissent de beaucoup les plus anciennes. Dans l'une d'elles on a retrouvé une sorte de patère sacerdotale en bronze et « une lamelle d'or, flexible, percée aux deux extrémités pour être attachée au front » (p. 60). Cela rappelle singulièrement la lame d'or que le grand prêtre juif plaçait sur son front et encore plus les lames d'or des sarcophages sidoniens.

Les textes et les objets provenant des fouilles sont soigneusement catalogués. Quelques-uns représentent des dieux ou des héros, avec des accessoires bizarres. Des animaux aux formes ambiguës sont sûrement des objets votifs, cela est même affirmé par une inscription pour un chien, mais le caractère votif n'empêcherait pas de voir là des symboles de dieux ou de déesses. Sans insister autant que les Égyptiens sur le caractère animal des dieux, les Babyloniens ont eu des imaginations analogues. « Nous savons par les textes de Bezold, *Zeitschr. f. Assyr.*, IX, 405 qu'on s'imaginait tel dieu avec des serres, tel autre avec une corne, une face humaine, une oreille de taureau, une main d'homme; tel autre (Z. *A.*, IX, 116) comme *Bêlit ili*, ou *Nin-maḥ* porte une corne, a de la tête aux pieds un corps de femme, et finit en serpent. Ea a une tête de serpent, une excroissance sur le nez. Les pieds sont des griffes, etc. » (p. 93). Le P. Scheil esquisse enfin l'histoire de Sippar ; il est de plus en plus certain qu'on ne doit pas l'assimiler au Sépharwaïm biblique (II Reg. 19 13; Is. 36 19 ; 37 13).

Le R. P. Lammens S. J. a fait en compagnie du R. P. de Martimprey une cueillette épigraphique très intéressante dans l'Émésène (1). Ḥomṣ, jusqu'à présent assez pauvre, n'a pas fourni moins de soixante-dix numéros, parmi lesquels l'auteur estime avec probabilité avoir retrouvé les épitaphes de personnes appartenant à la famille régnante d'Émèse; ce sont bien les mêmes noms, Samsigeramos, Sohæmos, Iotapé. Chemin faisant, on a noté quelques survivances des anciens cultes, la source qu'on encense (p. 50), la *pierre de dos* sur laquelle on se frotte pour guérir les maladies de la peau et qu'on oint d'huile (p. 44).

Une de ces inscriptions (n° 28), importante pour l'étude des cultes araméens, a été étudiée à nouveau par le R. P. Ronzevalle (2).

Les dieux d'Émèse seraient Athéné, répondant à une déesse Se... dont notre collaborateur sera sans doute tenté de faire Sémiramis (cf. *RB*. 1902, p. 273); Zeus Keraunios équivaudrait à Bel; Jarebolos et Aglibolos seraient demeurés sans équivalents grecs.

Le R. P. Ronzevalle paraît en savoir beaucoup plus et communiquera sans doute prochainement au public le résultat de son enquête.

Dans le même numéro de la *Revue archéologique*, M. Fr. Cumont se demande ce qu'il faut penser du fameux Orotal, le dieu des Arabes d'après Hérodote (III 8). Il paraît d'abord qu'il faut lire Orotalt, et dès lors on approche de la leçon Obotalt. Nous voilà tout près d'Obodas. Le dieu Obodas, dont nous avons retrouvé le sanctuaire à Pétra, ne serait donc pas un roi divinisé, comme l'avait pensé Clermont-Ganneau, mais l'antique dieu des Arabes. Il resterait à déterminer le sens du nom, et c'est une difficulté qui paraît insurmontable dans ce système, la racine ʿAbd allant toujours au sens de serviteur. M. Cumont s'arrête ici, et vraiment c'est avec rai-

(1) Notes épigraphiques et topographiques sur l'Émésène, extrait du *Musée Belge*, 1902.
(2) *Revue archéologique*, 1902, mai-juin, p. 386.

son, tant qu'on ne pourra pas assigner autre chose qu'Abdallah, serviteur de Dieu, pour un nom divin ancien. Le fait du culte des rois de Nabatène est d'ailleurs attesté, en outre des autorités citées, par le nom ʿAbd Ḥaretat, équivalent d'ʿAbd ʿObodas.

Le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux en est au mot Joppé. Le fasc. XXI contient des articles fort importants, *Jérusalem* par M. Legendre, *Jésus-Christ* par M. Lesêtre, *Jésuites* par le R. P. Durand, *Job* par le R. P. Prat. Dans la question topographique relative à Jérusalem on adopte l'opinion qui place la Sion primitive sur la colline d'Ophel, opinion souvent reprochée à la *RB.* comme une nouveauté téméraire. D'ailleurs la *Revue* est parfois citée aussi littéralement que si l'on avait mis des guillemets. Il est regrettable qu'on ait emprunté au même recueil un croquis fait hâtivement (fig. 268) et dont la perspective est fausse; ce croquis n'a d'ailleurs rien qui le recommande spécialement pour une vie de J.-C. Dans l'art. *Jésuites,* c'est à bon droit que le P. Durand fait le plus grand éloge de Maldonat. Certaines de ses éditions n'ont-elles pas été corrigées *ad usum Delphini?* Ce serait un point curieux dans l'histoire de l'exégèse.

Nous ne voulons pas essayer de caractériser avec plus de tact que M. Boudinhon l'ouvrage de M. l'abbé Houtin : *La question biblique chez les catholiques de France au* XIXe *siècle* (1). Nous lui sommes donc reconnaissants de vouloir bien nous permettre de reproduire sa recension :

« Après l'avoir lu avec un intérêt intense, que bien des raisons justifient, on ferme ce livre sous une impression de profonde tristesse et de véritable angoisse. De ce sentiment, les faits racontés dans le livre sont la principale cause; l'auteur, ou plutôt la manière dont il a traité son sujet, en est aussi responsable pour une part. Qu'il me permette de le dire en toute sincérité : la gravité même des intérêts en jeu fera excuser ma franchise.

« Il est attristant de voir qu'en France, au XIXe siècle, et particulièrement en ce qui concerne la question biblique, les apologistes catholiques ont été, dans l'ensemble, d'une faiblesse, parfois même d'une maladresse indéniables; qu'ils ont combattu avec des armes vieillies, parfois à côté de la question, et qu'en définitive ils ont dû abandonner quantité de positions bruyamment proclamées imprenables ou imprudemment présentées comme partie intégrante du dogme catholique. Il est attristant de voir les oppositions d'écoles et les luttes personnelles occuper inutilement des forces et des talents qui devraient s'unir contre l'ennemi commun. On souffre de voir d'imprudents écrivains travailler, de bonne foi sans doute, à creuser toujours plus profond le fossé entre la théologie — je ne dis pas entre la foi — et la science moderne, et combattre par tous les moyens, non les ennemis de la religion, mais plutôt ses défenseurs.

« L'auteur a bien fait de mettre tout cela en lumière, et je n'aurai garde de l'en blâmer, puisqu'il en peut résulter d'utiles leçons. Ce qu'on regrettera, c'est qu'il n'ait fait que cela et qu'il l'ait fait sur un ton parfois peu respectueux, où la moquerie perce trop sous l'esprit. Serait-il vrai que tous les travaux des apologistes français au XIXe siècle ont presque entièrement échoué? On pouvait, j'oserai dire qu'on devait apprécier plus justement l'attitude et les actes des autorités ecclésiastiques ; on devait, tout en blâmant les fausses manœuvres, montrer que la situation léguée à la science catholique par les siècles passés ne laissait guère aux apologistes d'autre attitude possible que la défense des positions occupées; se rappeler que, s'il est ridi-

1. Picard, Paris, 1902.

cule de fuir en criant victoire, il n'est pas de bonne tactique de s'avouer vaincu tant que dure la lutte; que la forme traditionnelle de l'enseignement religieux ne peut se modifier que lentement, quoiqu'on puisse regretter l'excès de cette lenteur; que les premiers travaux publiés sur la question biblique étaient si ouvertement dirigés contre la foi que l'attitude des catholiques s'explique facilement; et qu'enfin la manière dont l'Église avait jusqu'alors utilisé et étudié la Bible comme parole de Dieu, si elle ne faisait pas la part assez large au côté humain des Ecritures, demeure cependant aussi justifiée, aussi nécessaire, aussi fructueuse pour les âmes qu'il y a cent ans.

« J'ai regretté en plus d'une circonstance de voir l'auteur paraître présenter comme l'opinion catholique commune les exagérations d'écrivains sans formation scientifique, je dirais volontiers sans jugement, et qui font plus de mal que de bien à la cause qu'ils prétendent servir. Réflexion faite, il m'a semblé qu'en leur faisant tant de place, l'auteur avait surtout cherché l'occasion de les stigmatiser; ce n'est pas pour me déplaire.

« Mais, par contre, je me serais attendu à rencontrer sous sa plume, non certes des injures, mais des réserves plus marquées sur Renan et son œuvre, et sur les raisons de sa défection, sans parler de quelques autres rationalistes.

« Enfin, si l'auteur ne formule aucune conclusion formelle, celle qui se dégage de son livre, c'est l'antagonisme irréductible entre la science biblique moderne et l'attitude imposée aux catholiques; peut-être serait-il sage de réfléchir que nous sommes en pleine crise et de faire pressentir, si on ne veut y contribuer, une solution pacifique, puisque après tout il ne saurait y avoir de conflit insoluble entre deux formes de la vérité.

« BOUDINHON. »

(*Le Canoniste contemporain*, mai 1902.)

A lire dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (nos 7 et 8, juillet-octobre) un intéressant article de notre collaborateur M. Hackspill, professeur d'Écriture sainte et de langues orientales à l'Institut catholique de Toulouse. Il a pour titre : *La Vocation de Jérémie.* C'est une défense de l'authenticité de Jer. 1 4-10, contre les négations émises par M. Duhm dans son récent ouvrage : *Das Buch Jeremia*, faisant partie du *Kurzer Handcommentar zum A. T.* de Marti. La discussion des arguments présentés par le professeur de Bâle est serrée et très logiquement conduite. Tout en rendant hommage à son remarquable sens exégétique et à sa grande pénétration critique, M. Hackspill montre que, dans le cas présent, les raisons alléguées par lui ne sont pas seulement sans valeur, mais même se retournent presque toutes contre sa thèse. C'est ainsi qu'il fait voir des marques positives d'authenticité dans quelques phrases que Duhm considère comme des indices d'une fabrication postérieure. Il fait remarquer aussi, avec beaucoup de justesse, que la grandeur et l'élévation théologiques de quelques pensées comme celle-ci : « Avant que je t'eusse formé dans le sein de ta mère je te connaissais », ou celle-ci : « Regarde, je t'ai établi aujourd'hui sur les nations et sur les royaumes, etc... » dépassent de beaucoup la médiocrité connue des glossateurs, si pauvres en idées, qui ont ajouté des développements au texte primitif des prophètes.

Recueil d'archéologie orientale, par Ch. CLERMONT-GANNEAU, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur à l'École des Hautes Études. Tome V : 10e-11e livraisons, septembre 1902. Sommaire : § 27 : Inscriptions grecques de Bersabée (*suite et fin*). § 28 : Le stratège et phylarque Odainathos. § 29 : Un prêtre de Malak-Astarté. § 30 : Le dieu de Mazabbanas. § 31 : Deux nouvelles inscriptions

grecques du mont des Oliviers. § 32 : Inscriptions grecques de Mzérib, Naoua, Salkhad. § 33 : Un Thraséas nabatéen. § 34 : Le magistros Théodore Carandênos.

Travaux allemands. — Le Prof. König est assurément le représentant le plus autorisé de la critique protestante conservatrice. Conservatrice dans le sens formel, puisqu'il répugne à défendre la tradition par des hypothèses aventureuses, comme le font Sayce et Hommel ; conservatrice cependant dans un sens restreint, car il entre sans hésiter dans le courant de la critique littéraire. En revanche, il est hostile à toute tentative de dépouiller la Bible de son caractère historique ou de diminuer la pureté de ses concepts religieux. Il oppose donc quelques fins de non-recevoir aux *nouveaux principes de la critique de l'A. T.* (1).

Les premiers cas proposés n'offrent pas de difficulté. On peut corriger le texte quand il est contraire à la grammaire, on se guidera dans le choix des variantes par la connaissance du développement historique, etc. Nous ne voyons pas bien pourquoi König est revenu rapidement sur ces points. Il renvoie d'ailleurs à son Introduction où ils sont traités plus à loisir. Et pour le dire en passant, il est étrange que cette Introduction ne soit pas plus connue ; elle offre précisément d'excellentes parties pour ce qui a trait à la critique textuelle et à la tradition juive. On sait aussi par la *Stylistik* du même auteur qu'il attache peu d'importance à la métrique en matière de critique textuelle. Si on le juge trop sceptique sur ce point, on ne peut qu'applaudir à sa réserve lorsqu'il tance sévèrement les appréciations tranchantes de Duhm en matière de style : « Cela est digne d'Isaïe », ou bien : « Isaïe n'aurait pas même écrit cela sur un brouillon ». Ces jugements subjectifs, et d'Occidentaux, et si longtemps après, ne doivent passer que pour ce qu'ils sont, des boutades agréables au cours, intolérables dans un commentaire. Cela se corse encore lorsque König arrive aux théories générales. Est-il vrai que les histoires de la Genèse ne soient qu'un artifice pour peindre en réalité les rapports anciens des clans et des tribus? Les ancêtres sont-ils des éponymes, à la manière des Grecs, ou les pères réels du peuple hébreu qui a conservé traditionnellement leur histoire? Les nombres ronds — celui par exemple des douze tribus — cessent-ils d'être historiques par là même qu'ils sont fréquemment employés dans des cas analogues? Dans quelle mesure a-t-on pratiqué la personnification des villes ou des pays? Les récits de la Genèse sont-ils des légendes sans fond historique, comme le prétend Gunkel? Sur tous ces points, Konig prend une position résolument conservatrice. Ce n'est pas qu'il n'y ait çà et là quelque concession, non pas aux théories modernes, mais au bon sens, tel que les anciens eux-mêmes l'avaient formulé. De sorte que c'est en somme une question de mesure. On ne voit pas que König ait abordé deux points particulièrement délicats, les récits antérieurs à Abraham, et, dans l'histoire des patriarches eux-mêmes, les récits dont le caractère étiologique est incontestable, ces menus récits qui paraissent écrits spécialement pour nous expliquer l'origine d'un nom ou d'un usage. Mais il faut en tout cas féliciter König de défendre si vigoureusement la réalité historique d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Alors même que certains details se seraient greffés sur leur histoire, le vieux proverbe est toujours vrai, qu'on ne prête qu'aux riches, et rien n'autorise à voir dans le premier séjour en Canaan un simple reflet du second. Abraham et Jacob sont si fortement individualisés qu'il faut les prendre tels quels ou renoncer à lire dans leurs aventures une histoire cryptographique des tribus. Partant une solution, surtout

(1) *Neueste Prinzipien der Alttestamentlichen Kritik* geprüft von Ed. Koenig, 8° de 80 pp.; Edwin Runge, Gr. Lichterfelde, Berlin.

critique, sera toujours très réservée. Il y faudrait cependant plus de souplesse que n'en montre König et nous ne voyons pas bien pourquoi il tient tant à ce que tout le peuple d'Israël soit sorti de Jacob; la Bible elle-même ne l'exige pas, comme le R. P. de Hummelauer l'a très bien compris.

M. Bruno Meissner a acquis à Bagdad chez un marchand d'antiquités un fragment fort curieux d'une recension de l'épopée de Gilgamès (1). L'écriture a les mêmes particularités que les contrats du temps de Hammourabi, ce qui confirme l'existence de toute une littérature épique vers 2000 av. J.-C. Le petit fragment contient quelque chose de quatre colonnes. Dans la première, le héros s'entretient avec le dieu-soleil. Dans la deuxième et la troisième colonne, il parle du destin de son ami que Meissner est tenté de lire Ea (Bêl)-labou, dans l'autre recension Ea-bani. Il rencontre Sabitu qui lui conseille de ne pas s'obstiner à chercher la vie, réservée aux dieux. Le texte est d'une importance extrême comme exposé de la sagesse épicurienne : « Gilgamès, pourquoi aller çà et là? La vie que tu cherches, tu ne la trouveras pas. Lorsque les dieux ont créé les hommes, ils ont imposé aux hommes la mort et ont gardé la vie dans leurs mains. Gilgamès, remplis ton estomac; réjouis-toi jour et nuit, passe chaque jour en fête. Nuit et jour donne-toi du bon temps et du plaisir. Que tes habits soient riches, ta tête propre (?), prends des bains. Regarde l'enfant qui prend ta main, qu'une épouse repose sur ton sein... ». Dans la quatrième colonne paraît le pilote du Noé babylonien, nommé Soursounabou. Le héros du déluge serait lui-même nommé phonétiquement *Outa-napichtim* (2).

Une pareille trouvaille est une bonne fortune pour le début des *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* pour l'année 1902.

Le deuxième volume de l'ouvrage de M. C. R. Grégory sur la *Critique textuelle du N.T.* (3) contient le répertoire des traductions, une liste alphabétique des écrivains ecclésiastiques qui va, pour certains noms, jusqu'au XIIe siècle, et une liste des témoignages par siècle et par pays. Cette dernière innovation est très heureuse et permet de se rendre compte d'un coup d'œil des ressources qu'offre chaque époque et dans quelles régions; elle se poursuit, pour les manuscrits, jusqu'au XVIIIe siècle. Une précision absolue n'est pas possible, surtout pour les versions; aussi l'auteur prend-il soin de dire qu'entre deux siècles il choisit la date la plus haute. Et du reste il n'est nullement disposé à rajeunir les témoignages. C'est ainsi qu'il place l'ancienne latine au second siècle, et aussi l'ancienne syriaque, et même les deux versions égyptiennes, la bohéirique et la sahidique, quoique avec plus d'hésitation. Les listes de notre collaborateur M. Hyvernat, publiées dans la *Revue*, ont utilement servi pour le catalogue des versions égyptiennes. L'ancienne syriaque est pour Grégory celle qui est représentée par les mss. Cureton et Sinaïtique. Il n'admet du reste qu'une seule version, plus ou moins retouchée, sans vouloir livrer bataille sur un mot. Il est difficile qu'un nouveau traducteur n'ait pas eu sous les yeux les textes antérieurs; et dès lors son originalité est atteinte par la collaboration qu'il impose à son prédécesseur : dans quelle mesure le nouveau travail peut-il se nommer une traduction nouvelle? c'est ce qu'il est malaisé de définir. Même solution pour l'ancienne version latine. Il n'y en aurait qu'une, originaire d'Afrique, mais composée par plusieurs personnes

(1) *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamosepos*, avec deux phototypies; Berlin, Peiser, 1902.
(2) Reconnu par Jensen et adopté par Meissner.
(3) *Textkritik des Neuen Testamentes* von Caspar René Grégory, 8° de 514 pp., pagination continue avec le tome premier; Hinrichs, Leipzig, 1902.

et comme en plusieurs fois. Ici le doute est plus naturel, car l'aire du latin est beaucoup plus étendue que celle du syriaque. Ne pouvait-on travailler à Lyon sans savoir ce que possédait déjà Carthage? Quoi qu'il en soit, les versions latines anciennes sont si divergentes qu'on ne peut souhaiter autre chose que de voir éditer les manuscrits; impossible encore de rêver une édition critique. La dernière partie du volume inaugure la seconde partie de tout l'ouvrage : l'usage de la critique d'après les matériaux indiqués; nous n'avons encore que l'histoire de la critique. La suite est attendue avec impatience par tous ceux qu'intéresse la critique textuelle du N. T. et qui sont reconnaissants à Grégory du labeur considérable qu'il a entrepris. On est sûr d'avance que ses conclusions seront judicieuses et modérées, à juger par l'esprit qui anime les parties déjà parues. Rien de tranchant, rien d'exclusif dans un ouvrage qui sera sans doute longtemps classique. L'auteur exprime le vœu que « Sa Sainteté le Pape Léon XIII qui a un coup d'œil si étendu et qui est lui-même un grand savant », entreprenne une édition du texte latin de la Bible. Mais n'en est-il pas un peu de la Vulgate comme de l'ancienne latine?

M. Oscar von Gebhardt a consacré tout un volume aux traductions latines des *Acta Pauli et Theclae* (1). C'est un rare exemple donné aux jeunes travailleurs par un savant émérite, et une preuve du cas extraordinaire qu'il fait des vénérables débris de l'antiquité chrétienne. Trois traductions sont étudiées et reproduites, et deux d'entre elles sous une triple et une quadruple forme recensionnelle, sans parler d'autres fragments. Les appendices comprennent l'opuscule *Miracula sanctae Theclae virginis,* le panégyrique de sainte Thècle par Photius (texte grec) et une note sur Thecla dans le synaxaire des chrétiens coptes.

Langue anglaise. — L'*Encyclopædia biblica* a livré son troisième tome (L à P). Nous n'avons pas à revenir sur l'esprit qui anime les auteurs, ni sur la méthode suivie, ni sur l'exécution typographique qui est toujours excellente. Les collaborateurs allemands ou hollandais sont un peu plus de vingt. Il semble qu'on leur a attribué surtout les articles relatifs au N.T. : Lord's day (Deissmann), Lord's prayer (Nestle), Luke, Mark, Mary, Philip (Schmiedel), Nativity (Usener), Logos, Mystery, Parables (Jülicher), Old-Christian Literature, Paul, Philemon, Philippians (van Manen). Tous ne sont point cependant aussi radicaux que l'article Mary de Schmiedel qui est une thèse *ex professo* contre la conception surnaturelle du Sauveur. Heureusement cette thèse sent trop l'effort et la subtilité pour être convaincante. On peut nier ce dogme; il est malaisé de prouver qu'il était étranger aux écrivains primitifs du N. T. Voici la première preuve : Jésus emploie des expressions « qui semblent directement exclure l'idée de la naissance virginale. Dans Mtt. **12** 28 il déclare qu'il chasse les démons par l'esprit de Dieu. Cela repose sur la conception que l'esprit de Dieu remplit son être, qu'il lui a été conféré, mais non sur ce concept qu'il a été engendré par l'esprit divin » (c. 2954). Pas très logique! Il est assez curieux que Schmiedel *minimise* le dogme de l'Immaculée Conception. Il n'est pas rare que les protestants reprochent aux catholiques d'avoir par là soustrait Marie aux conditions de la nature humaine elle-même. Mais Schmiedel restreint beaucoup trop la portée de la bulle *Ineffabilis* lorsqu'il dit que l'Esprit Saint, dans le moment après la conception, a purifié l'embryon du péché originel. L'Église, sans insister sur les conditions physiologiques, a proclamé que l'âme de

(1) *Texte und Untersuchungen*, nouvelle série, VII, 2; Die lateinischen Uebersetzungen der Acta Pauli et Theclæ, nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen, herausgegeben von Oscar von Gebhardt, 8° de CXVIII-188 pp.; Hinrichs, Leipzig, 1902.

Marie a été revêtue de la grâce dès le premier instant de son existence, et par conséquent elle a été préservée et non purifiée du péché originel, qui ne peut affecter réellement que l'âme. On aura difficilement confiance dans les tentatives de Schmiedel pour extraire du N. T. la quintessence d'un prétendu texte hostile à la conception surnaturelle de Jésus, s'il n'a pas su analyser plus exactement un texte très officiel et très clair relatif à Marie.

Les articles historiques sont du plus haut intérêt, quelques-uns admirables, parce qu'ils se bornent à fixer l'état de la science, d'autres beaucoup moins sûrs à cause de la part énorme que prend la conjecture. Parmi les premiers, il faut signaler tout ce qui regarde l'Égypte (*Nile; No; Noph; Pharaoh; Phinehas; Pithom*), par W. M. Müller, auquel on doit encore, à l'article *Palestine*, une liste très précieuse des noms bibliques relevés sur les monuments égyptiens; l'article *Philistines* de G. F. Moore qui a écrit aussi les excellents articles *Massebah, Molech, Nature Worship; Mesha* de Driver, *Moab* de Wellhausen, *Mesopotamia* de Winckler, *Phœnicia* d'Ed. Meyer. Quelques observations sur ce dernier qui est d'ailleurs la meilleure monographie que nous ayons sur la Phénicie : col. 3739, ce n'est pas la pleine lune qui est embrassée par le croissant, l'image serait absurde, mais la lumière cendrée, comme Clermont-Ganneau l'a reconnu le premier; col. 3741, *ašrat* dans el-Amarna n'est plus la seule preuve de l'existence de la déesse Achéra; col. 3747, Tanit pnê Baal ne se trouve pas seulement à Carthage comme le texte semble le dire; col. 3749, le dieu יאל ou יעל est beaucoup moins problématique; cf. *Répert. d'épig. sém.*, n° 163; col. 3762, le père de Philoclès n'est pas Apollonidès, mais Apollodoros. D'ailleurs Meyer a bien raison de ne pas assimiler Philoclès à Tabnit; mais s'il attribue à Straton, avant la conquête d'Alexandre, le beau sarcophage des pleureuses qu'on admire au musée de Constantinople, il est difficile d'admettre que plus tard Tabnit et Echmounazar se soient contentés de leurs boîtes égyptiennes. Les articles historiques et géographiques du Rev. T. K. Cheyne supposent une autre méthode que l'auteur croit évidemment la bonne *a well-assured methodical investigation*, mais que la *Revue* n'est pas la seule à juger excessivement subjective. Sans doute on ne peut qu'admirer le prodigieux effort de l'éditeur de l'Encyclopédie et l'extrême ingéniosité de ses conjectures, sans doute il est impossible de faire de l'histoire et de la géographie sans exercer très sérieusement la critique textuelle; mais lorsque la critique ne donne pas des résultats très probables, il ne faut ni se reposer sur un texte reconnu vicié, ni en construire un autre. C'est avec un étonnement croissant que nous avons reconnu l'importance inouïe attribuée au Négeb et à la tribu de Jerahmeël. Les rapports d'Israël avec Édom après l'exil sont déjà pour le Rev. Cheyne la pierre de touche pour dater les Psaumes dont, soit dit en passant, aucun ne serait antérieur à l'exil. Mais de plus le mont Moriah (1) est dans Ierahmeël, l'histoire d'Esther s'est passée dans Ierahmeël, et celle de Daniel aussi, et celle de Melkisédec, et dans Michée (1 15) il faut lire encore ce chibboleth, et le restituer encore dans Amos (5 25-27), etc., etc. Naturellement les Hébreux n'auront connu d'autre Miṣraïm (Égypte) que ce même pays de Ierahmeël ou du moins celui de Miṣri, et l'hypothèse de Winckler est pour Cheyne un trait de lumière qui va renouveler l'histoire biblique. Marechah se trouvant dans ce pays de bénédiction, Cheyne aurait pu mentionner la conjecture de MM. Bliss et Macalister qui plaçaient cette ville au Tell Sandahanna. Cette vue étant aujourd'hui confirmée par une découverte intéressante, il sera inutile de dire que le village voisin pourrait avoir été nommé Morasti « pour plaire

(1) Il paraît bien que le texte de Gen. 22 14 est altéré, mais comme restitution quant au nom du lieu, celle de Gunkel, « Jerou-el », paraît bien préférable; de la sorte nous serions encore dans le Négeb.

aux pèlerins » (col. 3198). Parmi les articles philologiques, celui de *Names* est particulièrement riche. Cependant nous ne voyons pas qu'il soit si certain qu'Élohim ne signifie jamais les juges ou les magistrats, tandis que chacun donne ce sens au phénicien Élim dans l'inscription de Ma'ṣoub; et cependant Élim représente assez bien Élohim.

Les *Studia biblica et ecclesiastica* d'Oxford se continuent par deux fascicules du t. V (1). Le premier (1900) contient la Vie de sainte Nino, l'apôtre et la mère des chrétiens de Géorgie, traduite du géorgien. Elle est d'un grand intérêt pour l'histoire du christianisme primitif, et parfois aussi pour le folklore et l'histoire des religions anciennes. Il est souvent au début question de Jérusalem, mais sans précision. On mentionne certaines reliques de la Passion; nous relevons seulement le passage suivant, très à l'ordre du jour : « Now they did not find the shroud (*sudari*), but it is said to have been found by Peter, who took it and kept it, but we know not if it has ever been discovered ». Le même fascicule contient la traduction de ce qui est relatif à Nino dans l'histoire arménienne de Moïse de Khorène.

Le second fascicule (1902) est consacré tout entier à une recherche au Mont-Athos. Il contient une description du codex Ψ qui n'avait pas encore été collationné. Ce ms. ayant une importance spéciale pour saint Marc, on donne le texte de cet évangile (depuis 9 9 avec les deux finales qu'il contient, déjà notées par Grégory), mais il est seulement collationné pour saint Luc, saint Jean et l'épître aux Colossiens. Le fascicule comprend de plus une collation du cod. 1071 qui a des ressemblances étonnantes avec le cod. Bezae, quelques chapitres des *Acta Pilati* d'après un ms. qui n'avait pas été employé par Tischendorf, un fragment des *Acta Thomae* et un catalogue descriptif des manuscrits bibliques examinés par les explorateurs, M. Kirsopp Lake et M. G. A. Wathen.

Je dois des excuses à MM. Williams et Norgate. Je leur ai demandé un livre qu'ils m'ont aimablement envoyé, mais je ne suis pas sûr de pouvoir le lire. Le premier chapitre me suffit. D'après le titre : *A critical and historical enquiry into the origin of the third Gospel, by* P. C. Sense, M. A. (2), je m'attendais à quelque étude soignée, comme l'Angleterre sait en produire, sur les rapports de saint Luc avec saint Marc et saint Matthieu. L'aspect du livre, dru et élégant, de 604 pages serrées, était plein de promesses. Certaines rubriques du chapitre premier devenaient cependant inquiétantes. « Immoralité littéraire des Pères du second siècle » ; cela signifie que saint Irénée est un malhonnête homme, et qu'il n'est pas seulement, comme nous l'avons appris de l'Allemagne, un des fondateurs de l'Église catholique, mais le propre fondateur de la doctrine chrétienne, telle que l'entendent les théologiens. C'est à eux que s'adresse le paragraphe suivant : « *Ecclesiastical noodleism* », ces nigauds, ces benêts, ou quel que soit le sens de cette épithète décorative, ce sont les *scholars* les plus en vue de l'Église anglicane. Ils sont fort érudits, mais se trompent eux-mêmes ou trompent le public. « *Value of humour in Theological Criticism* », cela signifie qu'il convient de les combattre par l'arme du ridicule et M. Sense prétend donner l'exemple en commentant leurs déclarations par une page des aventures de l'ineffable Pickwick et lui-même ne rougit pas de travestir saint Paul pour raisonner sur l'usage comparé des robes et des pantalons. « *The anachronisms in the Gospel* », c'est le troisième évangile qui ne peut être du Ier siècle parce qu'il parle du Logos dans

(1) 8° de 185 pp.
(2) Londres, 1901.

son prologue, et parce que Jésus y prie à genoux, etc. Ne soyez donc pas étonnés que le troisième évangile soit l'œuvre de ce pauvre Marcion, si méchamment mis à mal par Tertullien, œuvre notablement augmentée et altérée dans la seconde moitié du second siècle. Voici un échantillon des raisonnements de l'auteur : saint Paul croit à la résurrection, mais ce qu'il en dit suffit à la contredire. Car s'il a vu Jésus vivant, c'est donc qu'il n'était pas mort. Si quelqu'un avait appris la mort d'un ami et qu'on lui affirme ensuite qu'on l'a rencontré, il ne conclurait pas qu'il est ressuscité des morts, etc. (p. 21). Les Anglais sauront mieux que nous dire si c'est là de l'humour; en français nous disons : mauvaise plaisanterie.

L.

M. Archibald Robertson a publié sous le titre : *Regnum Dei* (1 vol. in-8°, London, Methuen, 1901) huit conférences données par lui pour les *Bampton Lectures* de 1901. C'est l'idée du royaume de Dieu suivie dans tout son développement historique, depuis ses premières lueurs dans l'Ancien Testament jusqu'aux formes revêtues par elle dans la mentalité moderne. La conception et le plan d'une telle étude ont certainement quelque chose de très séduisant; mais l'exécution qu'en a faite M. Robertson a de nombreux et graves défauts. S'il est en dehors du domaine de la présente *Revue* de porter des jugements détaillés sur des points extra-bibliques, il nous est impossible de ne pas exprimer combien de critiques nous aurions à faire sur la manière dont l'auteur présente certains faits et certaines périodes de l'histoire de l'Église. La partie purement biblique, concernant l'idée du royaume de Dieu dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, ne mérite pas d'être l'objet des mêmes réserves. En général, elle est satisfaisante; elle n'apprend pas précisément du nouveau, mais elle est un exposé clair et intéressant du sujet. Peut-être les notes placées au bas des pages sont-elles un peu trop sobres en indications bibliographiques : M. Robertson semble avoir cédé d'une façon légèrement exagérée à la préoccupation d'éviter la surcharge; on a tant écrit sur la question du royaume de Dieu, qu'un plus grand nombre d'ouvrages ou d'articles devraient être indiqués, dans un livre tel que celui-ci, comme sources de plus amples informations pour quiconque désire faire quelque étude personnelle.

En terminant ce que nous avions à dire sur ce volume, nous nous permettons de prévenir nos lecteurs de son prix vraiment excessif : 12 s. 6 d. net. Ni l'étendue, ni l'importance de l'ouvrage ne justifient un tel prix, et le soin avec lequel il est édité ne suffit pas non plus à excuser cette cherté exorbitante.

Le volume concernant Isaïe dans la collection *The Temple Bible* était déjà sous presse lors du décès de l'auteur, le prof. A. B. Davidson; il a été publié récemment par l'éditeur général de cette collection, tel qu'il avait été préparé par le défunt (London, Dent). Comme les autres volumes de la *Temple Bible,* c'est un petit livre destiné à faciliter au public l'intelligence sommaire de l'Écriture Sainte. Ce n'est nullement un livre d'étude. Cependant il est digne d'être signalé, soit à cause des mérites de la traduction (la *Revised Version* pour le fond, mais avec d'heureuses retouches et avec le parallélisme mis en évidence), soit à cause de la valeur de l'introduction et des notes. Ces deux derniers éléments, malgré leur forme extrêmement succincte, portent le cachet du maître dont ils sont l'œuvre. Dans l'introduction, les deux parties du livre d'Isaïe sont bien analysées et chaque portion est nettement placée dans son cadre historique. La théorie du Deutéro-Isaïe est clairement établie par les arguments les plus frappants et les plus à la portée de tout le monde. A noter aussi quelques bons aperçus, courts mais assez substantiels, sur les conceptions

théologiques représentées dans le livre d'Isaïe; le seul passage que nous nous permettrons de trouver un peu faible est le petit alinéa de la page XXVII concernant le Serviteur de Yahwé : il est vraiment trop bref et trop vague. A la fin du volume se trouve une excellente table synchronique d'histoire ancienne, allant de l'époque d'Ozias au commencement de la dynastie des Séleucides.

M. Hammond a publié cette année la sixième édition de son petit livre : *Outlines of textual criticism applied to the New Testament* (Oxford, Clarendon Press). Cet ouvrage est à recommander aux débutants comme un excellent manuel élémentaire pour la critique textuelle du N. T. Il part, sur chaque point, des notions les plus fondamentales; de la sorte, il est à la portée même des moins préparés. Sans doute, la matière est traitée fort en abrégé; mais cette sobriété est plutôt une qualité qu'un défaut dans un livre de ce genre. Quiconque l'aura étudié aura en main les connaissances nécessaires pour aborder facilement et avec fruit les ouvrages plus considérables. Ajoutons que ce volume est un guide pratique en même temps qu'un résumé théorique; quelques exemples de discussions textuelles, donnés par l'auteur avec un certain développement, permettent au commençant de se familiariser avec la méthode à suivre dans les travaux de cet ordre.

Le petit article de M. Stevenson : *The Interpretation of Habakkuk I, II,* dans l'*Expositor* de mai, ne manque pas d'intérêt. Il contient surtout un assez curieux essai de reconstitution de chacun des fragments dans sa structure primitive, et des aperçus assez ingénieux sur leurs relations mutuelles. M. Stevenson s'accorde avec Davidson et Driver, contre Nowack, Giesebrecht, Budde, et d'autres, pour soutenir que les versets 2-4 du chapitre I parlent d'un mal social et non pas d'une oppression étrangère. A son avis, la principale difficulté du chapitre tient à ce que les versets 12 et 13 ne sont pas à leur place primitive. Ils forment la suite naturelle des versets 2-4, et c'est immédiatement après eux qu'ils devaient se trouver dans l'origine. Qu'on les remette à cet endroit, les versets 14-17 se rattacheront alors aux versets 5-11 avec lesquels ils s'enchaînent très bien. Tout le chapitre se composera ainsi de deux sections : la première, 2-4 + 12-13, complainte sur le mal social qui règne au sein de la communauté juive; la seconde, 5-11 + 14-17, description des Chaldéens et de leurs conquêtes. Il n'y a aucune connexion entre ces deux sections : ce sont deux oracles tout à fait indépendants, juxtaposés seulement par le collecteur des prophéties d'Habacuc. Mieux vaut, croit M. Stevenson, admettre cette complète distinction, que de considérer le second oracle comme la contre-partie du premier; la section relative à l'invasion chaldéenne ne présente point, en effet, cette catastrophe comme un châtiment du désordre social décrit dans la section précédente, ni même comme un effet de la colère divine contre Juda plus spécialement que contre les nations voisines. Pourquoi le collecteur a-t-il rangé côte à côte et dans cet ordre les deux oracles? Peut-être, conjecture M. Stevenson, parce que les בגדים dénoncés à la fin du premier (vers. 13) lui ont semblé, bien qu'à tort, être l'objet de l'apostrophe par laquelle commence le second (vers. 5).

Quant au chapitre II, son explication est plus difficile. Les quatre premiers versets, nous le reconnaissons sans peine avec M. Stevenson, laissent l'impression de quelque chose de fragmentaire, et portent aussi en eux plusieurs marques incontestables d'altération. Ils paraissent bien également être, comme c'est son avis, une introduction à l'oracle dont le début, plus ou moins abîmé, est au v. 5. Mais faut-il accepter son hypothèse, d'après laquelle l'introduction primitive

n'aurait commencé qu'au verset 2 (ordre donné par Yahvé d'écrire) et le v. 1 serait une addition éditoriale destinée à établir une liaison avec ce qui précède? C'est fort douteux. Hâtons-nous d'ailleurs de dire que M. Stevenson n'émet cette supposition que sous toutes réserves.

A partir du v. 5, est annoncée la chute prochaine d'un grand peuple conquérant. Étant donnée l'époque de l'activité prophétique d'Habacuc, il peut être question ici soit des Assyriens, soit des Chaldéens. Pour lequel des deux peuples se prononcer? M. Stevenson reste indécis : aucun argument ne lui semble décisif dans un sens ou dans l'autre. Si c'est la ruine des Assyriens qui est prédite, le passage II, 5-8 est historiquement antérieur à la section 5-11 + 14-17 du chapitre I; si c'est au contraire la ruine des Chaldéens, il est postérieur à cette section où ils sont représentés au cours de leurs conquêtes. Mais qu'il prenne place, chronologiquement, avant ou après, rien n'autorise à croire qu'il s'y rattache littérairement: c'est un fragment indépendant.

Un passage sur lequel M. Stevenson nous paraît s'être trompé, c'est celui qui vient ensuite : II, 9-17. Il n'y a qu'un point, à propos de ce passage, pour lequel nous nous entendrions avec lui : les vv. 13 et 14 sont une addition postérieure. Mais c'est un tort, croyons-nous, de couper, comme lui, le sens à la fin du v. 8, et de voir dans les malédictions de 9-12 et de 15-17 un oracle entièrement distinct, ayant un tout autre objet, et se rapportant à l'état social de Juda. Nous avons là tout simplement la continuation de la prophétie précédente. C'est à la nation étrangère contre laquelle il est parlé à partir du v. 5 que s'adressent les « Væ » des vv. 9, 12 et 15, qui ne sont que la suite du « Væ » du v. 6. C'est cette nation qui continue à être interpellée à la manière d'une personne, comme elle l'était déjà aux vv. 5-8. Le prophète lui reproche son orgueil, sa rapacité, ses conquêtes sanguinaires, ses procédés déloyaux et traîtres à l'égard de ses alliés. Voilà de quoi il est parlé jusqu'au v. 17. Pour les vv. 18-20, nous reconnaissons avec M. Stevenson qu'ils constituent un fragment indépendant, n'ayant aucun lien avec ce qui précède. C'est une protestation contre l'idolâtrie. Le collecteur aura peut-être jugé à propos de la placer à cet endroit parce qu'il venait d'être question d'un peuple païen, et parce que le « Væ » contenu dans ce fragment (v. 19) s'harmonisait, superficiellement du moins, avec ceux que nous avons notés tout à l'heure. Ou bien encore, peut-être avons-nous dans ces versets 18-20 l'œuvre d'un glossateur.

Le Rev. J. P. Peters a soumis à une critique rigoureuse les systèmes récemment mis en cours pour expliquer les origines de l'alphabet (1). Sur un seul point il prend une position nette, repoussant toute influence de l'Égypte. Par ailleurs il serait d'avis que l'alphabet aurait pu se constituer vers le XIIIe ou le XIIe siècle av. notre ère, dans un milieu tout imprégné d'éléments babyloniens. En outre des faits allégués d'ordinaire par les partisans de la théorie babylonienne, M. Peters fonde son opinion sur l'étude habituellement trop négligée de l'étymologie des noms des lettres. Sur les 22 noms, 12 sont des mots qui offrent un sens dans les langues nord-sémitiques et 11 se retrouvent aussi dans les syllabaires assyro-babyloniens; 6 autres n'ont de sens en aucune langue connue et les 4 derniers sont des mots de physionomie nord-sémitique, quoique inusités. D'une relation quelconque avec les langues hittite et crétoise il ne pourra être question que quand leur déchiffrement sera fixé. Che-

(1) *Notes on Recent Theories of the Origin of the Alphabet* dans le *Journ. of the American Oriental Society*, XXII, 1901, p. 177 ss.

min faisant, on rencontre des pages brillantes, sinon d'une portée historique très stricte, sur l'évolution de la culture de l'Asie antérieure vers le XVe siècle. Une poussée violente de la civilisation « dorienne » aurait culbuté la civilisation dite « Mycénienne »; pour un temps Égypte, Assyrie et Babylonie auraient été également sans influence. Dans cette période fleurirent les petits États, Araméen, Hébreu, Phénicien, etc.; les Phéniciens sont au premier plan, inventeurs présumés de l'alphabet qui a gardé l'empreinte du caractère pratique de cette race intelligente et active.

Palestine. — Il y a toujours profit à lire les études de M. le professeur L. Gautier, même quand il n'a eu en vue qu'une notice de vulgarisation pour le grand public, ou un état général de la question, comme c'est le cas du « Lac de Tibériade » publié avec illustrations dans *Le Globe* (XLI, juin 1902, p. 128 ss.). Il y décrit un double voyage au Lac, en esquisse la nature et l'histoire, et passe en revue les questions multiples qui se rattachent à la topographie de ses rives : sites de Magdala, Capharnaüm, Corozaïn, Gergésa, etc. Il fortifie de son adhésion l'opinion qui place la forteresse de Gamala sur la magnifique acropole naturelle de *Qala'at el-Hoṣn*, mais il paraît avoir enregistré le nom sous la forme *Q. el-Ḥesân*, qui par le sens rappellerait Hippos et serait un équivalent de *Sousiyeh*.

A signaler aussi de la même main, dans le 3e vol. de l'*Encycl. Biblica* de Cheyne, les articles *Megiddo* et *The Mount of Olives*, qui ont toute la richesse d'informations et le caractère scientifique du recueil, mais s'y font distinguer par une réserve d'appréciation et une interprétation soucieuse des sources qui n'est pas le fait de tous les articles de chorographie biblique dans cet ouvrage.

La Terre Sainte, n^os du 1er mai et ss. 1902. — Le R. P. Féderlin des PP. Blancs: *Recherches sur les laures et monastères de la plaine du Jourdain et de Jérusalem*. Le monastère de *Sapsas* — à lire sans doute *Sapsaphas*, d'après le témoignage de la mosaïque de Mâdabâ, plus sûr que le grec de Jean Moschus, cf. *RB.* 1897, p. 171, — est localisé sur la rive occidentale du Jourdain, dans un estuaire du ravin de *Kharrar*, en face du couvent occidental de Saint-Jean-Baptiste. Les ruines informes de l'antique installation monastique couvrent un monticule dans lequel doit se trouver la caverne mentionnée par Moschus. Entre ce monticule et le Jourdain, on pourrait placer le site de l'enlèvement d'Élie, mais le Kharrar n'a rien de commun avec le *Kerith* où se réfugia le prophète, malgré l'assertion du *Pré spirituel*. A quelques centaines de mètres du Jourdain, d'autres ruines sont identifiées avec la laure de *Copratha*, que Riess, entraîné par une vague homophonie, cherchait aux bord de l'ou. *Kefrein*, trop loin au sud. Les ruines de l'église byzantine, dite du baptême de N.-S., sont décrites et photographiées, et le passage des Hébreux localisé entre le delta du Jourdain et l'embouchure du Kharrar. — Note sur sainte Marie l'Égyptienne et découverte des « ruines d'un pont antique sur la rive orientale du Jourdain », à 1.500 mètres environ au sud du pont moderne. Près de ce dernier pont se trouve aussi un gué excellent, *maqadat el-Ghôraniyeh;* c'est là que le P. Féderlin localise par une argumentation très solide le lieu principal du baptême de Jean. *Béthanie*, d'après l'opinion linguistique fort hasardeuse de Riess, serait un relatif grécisé « de l'hébreu, beten, en grec *aulon*, koilas », désignant « la dépression de la vallée du Jourdain » (?). le nom serait traduit par le moderne Ghôraniyeh dérivé de *Ghôr* = vallée du Jourdain. Après les monastères du Jourdain la série est malheureusement interrompue. Souhaitons sa reprise prochaine.

Dans le *Bull. de Corresp. hellén.*, 24e an., VII-XII, 1900, p. 575 ss., M. V. Chapot

publie des *Inscriptions d'Arabie* recueillies dans une exploration, qu'un accident fâcheux est venu interrompre. Il a découvert de nouveaux milliaires sur la voie romaine d'ʿAmmân au nord (cf. *RB.* 1895, p. 394 ss.) : au VIe mille, un texte de Pertinax et un autre de Caracalla; au IXe m., une épigraphe grecque : Ἰουλιανὸς ἐνίκησεν εὐτυχῶς τῷ κόσμῳ. M. Θ. *Julien a vaincu heureusement pour le monde. M. IX.* « Entre Tafʿas et Tell el-ʿAschʿary » une épitaphe : Λ. ακτ' (= 321 de Bosra) Σωσίθιε, φιλόφιλε, χαῖρε. A *Deraʿat* : Ρωμανα Σειλανου ἔτ(ους) κη' (= 28). A *Naoua* : + Ἐκ προσφορ(ᾶς) Σευερίνας Ἀννιανοῦ τῶν Ῥαγδίλου (?) ἐγένετο ἡ ἀψὶς τοῦ ἡμισφερίου ἐν μη(νὶ) Ἰουνίῳ ἐν ἔτ(ε)ι υ' (= 400 + 106 = 506). La croix initiale indique un monument chrétien, et l'inscription n'est pas suffisamment expliquée par le texte cité de Vitruve à propos des bains : *mediumque lumen in hemisphaerio relinquatur ex eoque clupeum catenis pendeat, per cujus reductiones et demissiones perficietur sudationis temperatura.*

Quart. Stat. P. E. Fund, juillet 1902. — A. St. Macalister, *The History and Site of Gezer*. Notes sur diverses antiquités découvertes à Bersabée, et sur une tombe voisine de *Dhâheriyeh*. Description, avec plans et vue d'une tombe située sur la colline dite de Rama par les Arméniens, qui y ont érigé un oratoire non loin du tombeau de Rachel. Les grandes lettres grecques, sur le seuil des portes dans cette sépulture, semblent avoir été des repères pour placer les portes. Une curieuse inscription grecque, estampée à Naplouse, est ainsi lue : Μό[νος] τάφ(ος) τῆς μακαρί(ας) Δοξασίας, Θυ|γατρ(ὸς) Δώρα κ(αὶ) Μεγάλης, ἀναπε|παυμένων τῇ ψύχῃ. Κ(αὶ) τὸν Θεὸν| τῶν ὀστέων τούτων κ(αὶ) τὸ μυστή|ριον τοῦ Θανάτου, κ(αὶ) τὴν ὥραν τῆς| κρίσεως, μηδὶς ῥίψῃ ὧδε μήτε λίμ|ψανον μήτε ὀστέον χωρὶς ἐμοῦ. L'inscription est attribuée au second siècle de notre ère. Un fragment trouvé à Jérusalem porte : + Θήκη δηαφ... (*sic*)... Ἀροντήου... τοῦ... ουπ... Note sur *ʿAïn el-Khanduq* entre *ʿAïn Kârim* et le *désert* de s. J.-B. — Glaisher : Observations météorologiques pour 1901, à Jérusalem et à Tibériade. — Cl.-Ganneau, *Arch. and epig. Notes on Pal.* (suite) : le site de Mêphaʿat (Jos. 13 18 etc.), retrouvé par le Dr A. Musil dans *Néfʿa* au s.-s.-e d'ʿAmmân; Συκομάζων retrouvé à *Souq Mâzen* près de l'ou. Ghazzeh; trois nouvelles intailles israélites, dont la première est celle publiée par la *Revue* (supra p. 435). Le fac-similé du *Quart. St.* laisse notablement à désirer. Interprétation d'un fragment d'édit impérial byzantin, trouvé par Macalister à Bersabée. — Sir Ch. Wilson, *Golgotha and the Holy Sepulchre* (suite); en appendice des notes sur Gethsémani, la maison de Caïphe, le Sanhédrin et le Prétoire. — Masterman : Observations à *Fechkah* au sujet de la mer Morte.

Au moment où nous mettons sous presse, paraît le troisième volume du P. Scheil sur les découvertes de Suse. Il est presque entièrement consacré au code de Hammourabi, découverte incomparable dont la *Revue* espère bien entretenir prochainement ses lecteurs.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1902

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. INTRODUCTION AU LIVRE DES JUGES. — **R. P. Lagrange**. . . 5

II. LA DEUXIÈME ENCEINTE DE JÉRUSALEM. — **R. P. Vincent**. . . 31

III. ÉTUDES SUR LE MILIEU RELIGIEUX ET INTELLECTUEL CONTEMPORAIN DU NOUVEAU TESTAMENT. — **M. Hackspill**. . . 58

IV. MÉLANGES. — 1° Analyse de l'épître aux Hébreux, **R. P. Thien**. — 2° Les tribus arabes à l'est du Jourdain, **R. P. A. Jaussen**. — 3° Notes d'épigraphie sémitique, **R. P. Lagrange**. 74

V. CHRONIQUE. — Compléments de la mosaïque d'Orphée. — Ossuaires judéo-grecs. — A propos d'une inscription de Mâdabâ. 100

VI. RECENSIONS. — Dr J. Belser, *Einleitung in das Neue Testament*. — A. Baentsch, *Exodus-Levitikus übersetzt und erklärt* (**M. Hackspill**). — P. Nivard Schloegl, *Ecclesiasticus* (XXXIX, 12 — XLIX, 16) *ope artis criticæ et metricæ in formam originalem redactus* (**F.**). — Jean Réville, *Le quatrième évangile* (**R. P. Calmes**). — Alfred Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*. — Dr Carl Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*. — Bernh. Luther, *Die israelitischen Stämme* (**R. P. Lagrange**). — Isidore Singer, *The Jewish Encyclopedia* (**R. L.**). — G. H. Dalman, *Palästinischer Diwan* (**R. P. A. Jaussen**). 111

VII. BULLETIN. Travaux français, allemands, anglais, italiens. — Palestine. 135

N° 2. — Avril.

I. LES CHAPITRES IX-XIV DU LIVRE DE ZACHARIE. — **M. A. Van Hoonacker**. 161

II. FRAMMENTI URBINATI D'UN' ANTICA VERSIONE DEL LIBRO II DE' MACCABEI EDITI ED ILLUSTRATI DA G. MERCATI. — **M. G. Mercati**. 181

III. ÉTUDES SUR LES RELIGIONS SÉMITIQUES. — LES MORTS. — **R. P. Lagrange**. 212

IV. MÉLANGES. — 1° L'épilogue canonique du second évangile (Mr. XVI, 9-20), **R. P. Van Kasteren**. — 2° La controverse minéo-sabéo-biblique, **R. P. Lagrange**. — 3° Restitution d'une inscription grecque, **R. P. Ronzevalle**. 240

Pages

V. CHRONIQUE. — Les fouilles du Cénacle. — Un ossuaire juif. — Le tombeau à ossuaires du mont des Oliviers, **R. P. Vincent**. 274

VI. RECENSIONS. — E. Le Camus, *La Vie de N.-S. Jésus-Christ* (**R. P. Magnien**). — W. W. Grafen Baudissin, *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments* (**R. P. Lagrange**). — C. Siegfried, *Esra, Nehemia und Esther* (**R. P. Vincent**). — R. P. Rose, *Études sur les Évangiles* (**R. P. Magnien**). — John Wordsworth, *The Ministry of Grace* (**R. P. Calmes**). 282

VII. BULLETIN. Travaux français, anglais, allemands, suédois. — Palestine. 297

N° 3. — Juillet.

I. ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL. — **R. P. Rose**. 321

II. LES CHAPITRES IX-XIV DU LIVRE DE ZACHARIE (suite). — **M. A. Van Hoonacker**. 347

III. INTERPOLATIONS OU TRANSPOSITIONS ACCIDENTELLES? — **R. P. Condamin**. 379

IV. MÉLANGES. — 1° Analecta exegetica, **I. Guidi**. — 2° Un livre récent d'histoire et de théologie positive, **R. P. Magnien**. — 3° Notes d'épigraphie palmyrénienne, **R. P. Ronzevalle**. — 4° Les tribus arabes à l'est du Jourdain, **R. P. A. Jaussen**. 398

V. CHRONIQUE. — Nouvelle mosaïque à inscription à Mâdabâ. — Inscription romaine d'Abou-Ghôch. — Timbre romain. — Nouvelle intaille israélite. — Notes épigraphiques, **R. P. Vincent**. — Scarabée égyptien, **R. P. Deiber**. 425

VI. RECENSIONS. — Th. Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon* (**Mgr Batiffol**). — Ch. Bigg, *Epistles of St Peter and St Jude* (**R. P. Calmes**). — Thomas M. Wehofer, *Untersuchungen zur Altchristlichen Epistolographie* (**R. P. Magnien**). — K. Kautzsch, *Das sogenannte Volksbuch von Hiob* (**M. Hackspill**). — H. Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. — Fr. Delitzsch, *Babel und Bibel* (**R. P. Lagrange**). — E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, 1er vol. (**R. P. Vincent**). — I. Guidi, *Tables alphabétiques du Kitâb al-Aghâni* (**R. P. A. Jaussen**). 443

VII. BULLETIN. Travaux anglais, français, allemands. — Palestine. 461

N° 4. — Octobre.

I. LE TEMPLE D'ECHMOUN A SIDON, FOUILLES EXÉCUTÉES PAR LE MUSÉE IMPÉRIAL OTTOMAN. — **Macridy-Bey**. 487

II. NOTE SUR LES INSCRIPTIONS TROUVÉES PAR MACRIDY-BEY A BOSTAN-ECH-CHEIKH. — **R. P. Lagrange**. 515

III. L'ANGÉLOLOGIE JUIVE A L'ÉPOQUE NÉO-TESTAMENTAIRE. — **M. Hackspill**. 527

IV. PETITE INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA MASSORE. — **M. Hyvernat**. 551

Pages.

V. MÉLANGES. — 1° Le Saint-Suaire de Turin, **M. Ulysse Chevalier.** — 2° Les destinataires de l'épître aux Éphésiens, **M. P. Ladeuze.** — 3° Nouvelles inscriptions nabatéennes de Pétra, **RR. PP. A. Jaussen et Savignac.** 564

VI. CHRONIQUE. — Les fouilles allemandes à Ba'albek. — Fouilles diverses en Palestine. — Les hypogées peints de Marésa. — L'église des Saints-Apôtres à Mâdabâ. — La grappe d'Echkol. 591

VII. RECENSIONS. — Hoepfl, *Die höhere Bibelkritik.* — Peters, *The Old Testament and the new Scholarship.* — Kautzsch, *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments* (**R. P. Lagrange**). — Lévi, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira.* — Knabenbauer, *Commentarius in Ecclesiasticum* (**R. P. Lagrange**). — Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form* (**R. P Magnien**). — Heikel, *Eusebius Werke* — Preuschen, *Eusebius Kirchengeschischte.* — Geffcken, *Oracula Sibyllina* (**R. P. Vincent**). — Strzygowski, *Orient oder Rom* (**R. P. Vincent**). — Chavanon, *Relation de Terre Sainte* (**dom Léon Guilloreau**). — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (**R. L.**). 602

VIII. BULLETIN. — Travaux français, allemands, anglais. — Palestine. . . . 624

Le Gérant : V. LECOFFRE.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6832